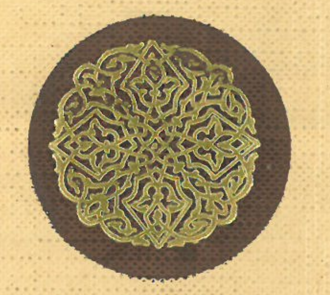
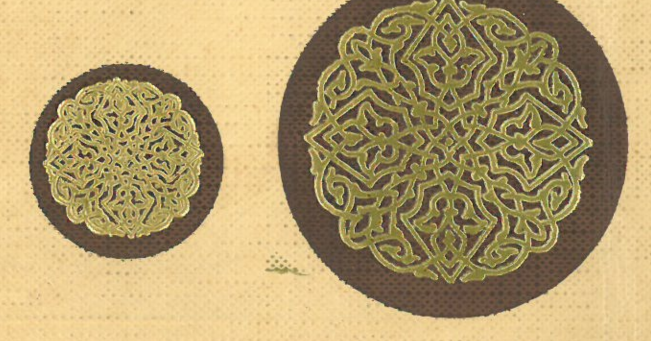
معالم الفكر العربي

تأليف

الدكتور كمال اليازجي





دار العلم للملايين

بيروت

معالم الفكر العربي

في العصر الوسيط

وهو عرض مجمل لتراث العرب الفكري
ولمراحل انتقاله إلى الغرب اللاتيني

تأليف

الدكتور كمال اليازجي

أستاذ في الأدب العربي والفكر الاسلامي
في الجامعة الاميركية في بيروت
سابقاً



دار العلم للملايين

ص.ب ١٠٨٥ - بيروت
تلفون: ٢٢٤٥٠٢-٢٩١٠٢٧

الطبعة الأولى ، ١٩٥٤

الطبعة السادسة تموز (يوليو) ١٩٧٩

مقدمة الكتاب

اقتحمت هذا الموضوع الشائك بعد لأي ، وبعد تردد طويل . ومع انني سلخت في معالجته — بحثاً وتدريساً — نحواً من عشرين سنة ، فقد تهيبت منه إذ شرعت في تنسيق مواده وتدوين فصوله ، وشعرت ان إقدامي عليه ضرب من المغامرة — ذلك لاتساع نطاقه ، وتشعب مجاريه ، ووعورة مسالكه . لكنني لم أحجم عنه ولم أتقاعس ، ليقيني بأن العمل الذي لا يبدأ ناقصاً لا يولد كاملاً ، وبأن النشر وتقبّل النقد البنّاء هو السبيل القويم لإصلاح الخطأ ، وتلافي ما يمكن تلافيه من وجوه النقص .

ولقد رسمت لهذا البحث أن يجيء ملمّاً بمجاري الفكر ، وافياً بأصول المواضيع ، مجملاً بأسلوب الأداء ، بحيث يجد فيه القارىء المستجدّ صورة مجملة واضحة لنتاج العرب الفكري ، ويلقى فيه الباحث المطلع خلاصة حسنة لمناحي

الفكر العربي . ولئن كنت قد راعيت في تأليفه حاجة طالب الفلسفة بما يقرب من المنهج الرسمي المقرر ، فإنني جعلت همي الأول أن أفي الموضوع حقه ، فأضفت إلى المنهج الرسمي ما شعرت ان الموضوع يقتضيه ، وأوجزت ما أطال فيه بلا مبرر ، ثم نسقت المادة على نحو يجمع بين السياق الموضوعي والتسلسل التاريخي .

وكان غرضي من وضع هذا الكتاب ، موجزاً على هذا النحو ، ان لا يغني لدى الأساتذة عن المحاضرات ، ولا يقوم عند الطالب مقام المناقشة ، بل أن يكون نواة صالحة للأولى ، وعاملاً مثيراً للثانية . ولم أشأ أن أقيّد القارىء بما أوردت ، وأحرم الراغب في الزيادة من التماس التوسع ، بل تعمدت أن أحقق — ما أمكن — رغبة المستزيد ، فألحقت كلاً من الفصول ببيان أثبتّ فيه بعض المراجع الحديثة الموثوقة والتي يسهل الوصول اليها ، وأشرت فيه إلى الفصول المقصودة ، وتركت تعيين الصفحات ، لما قد يكون بين طبعات الكتاب الواحد من تفاوت في أرقامها . وحاولت جهدي — بعد ذلك — أن أحصر هذه المراجع في عدد من الكتب ، حتى يسهل على القارىء التماسها أو اقتناؤها .

ثم إنني أتبعت بيان المراجع ، في الأبحاث الفلسفية

خاصة ، بالإشارة إلى فصول من النصوص القديمة التي كنت قد اخترتها وشرحتها وجمعتها في كتاب مستقل سميته « النصوص السائغة [1] » ، بذلت الجهد في اختيارها ، وعمدت إلى تيسير مراجعتها بشرحها وبتبويبها وإسقاط التفاصيل المطولة من سياق نصها . وذلك حثاً للطالب على الرجوع إلى النصوص ، وترويضاً له على التثبت مما جاء في المراجع الحديثة بالعودة إلى الأصول القديمة . ولقد دعتنا الفوائد التي لمسناها في ترويض الطالب على هذا النحو من البحث والتحقيق ، أن نحرص هنا أيضاً على الدعوة إلى ترويض الدارس بتحليل النصوص ونقد ما رافقها من شروح وتعليقات ، فاكتفينا هنا بالاشارة إلى ما سبق لنا أن جمعناه منها على صورته البسيطة ، كيما يكون سبيلاً ممهداً — فيما بعد — إلى دراسة النصوص بصيغتها الأصلية التامة . ولما كنا حريصين على مراعاة مبدأ الايجاز والاجمال ، فقد اجتزأنا بهذه الملحمات عن اثبات مراجع البحث ومصادره في ذيول الصفحات .

ولقد راوحنا ، في وصف هذا الفكر الذي ندوّن معالمه ، بين نعته بالعربي آناً وبالإسلامي آناً آخر ، ولم نفعل ذلك غفلة ولا اعتباطاً ، بل اخترنا الأولى حيث قصدنا توجيه

---

١ صدرت طبعته الثالثة بعنوان « النصوص الفلسفية الميسرة»

الدلالة إلى القوم الذين أنتجوه ، وآثرنا الثاني حيث تعمدنا توجيه الدلالة نحو الموضوع والنزعة .

فنحن إنما نعني بانتاج العرب الفكري — العرب لغة وحضارة — لا بانتاج المسلمين عامة ، فمن هؤلاء الفرس الذين ألّفوا بالفارسية ، والهنود الذين دوّنوا بالهندية . . . وكانت تآليفهم في كلا الحالين اسلاميةً في موضوعها ونزعتها . ولما كان الموضوع مشتركاً بين العرب وغير العرب من المسلمين ، لم نجد حرجاً في نعته أحياناً بالإسلامي .

هذا ما دعانا الى وضع هذا الكتاب على هذا النحو من الاجمال والايجاز ، والذي يبدو ان حاجة المدارس الى مثله استمرت بعد نفاد طبعته الأولى فقدمناه ثانية للطبع سنة ١٩٥٨ بعد أن أضفنا اليه أشياء كانت قد فاتتنا وتبسطنا في أمور كنا قد أسرفنا في ايجازها وعززناه ببعض الرسوم البيانية والخرائط الجغرافية ، والفهارس المفصلة .

وقدمناه للطبع ثالثة سنة ١٩٦١ بعد أن اطرحنا منه جانباً من أوليات الفلسفة اليونانية تخفيفاً عن كاهل الدارس والقارىء وأضفنا اليه فصلاً في أدب الفكر وفصلنا بين مبحثي النظام الكوني والنفس الانسانية تقيداً بالسياق الموضوعي .

وعمدنا في طبعته الرابعة سنة ١٩٦٦ ، الى الربط بين

فصوله المختلفة والنصوص التي اخترناها في توأمه الموسوم بـ « نصوص فلسفية ميسرة » بذيول أضفناها حيث قضت الحاجة وعززنا فهرسه الأبجدي بإضافات هامة .

وقد مضت الآن سنتان على نفاد طبعته الرابعة . وكنا قد صرفنا النظر عن تقديمه للطبع للمرة الخامسة ، لكن المدارس التي اعتمدته لم تجد — على ما يبدو — بديلاً يفي بالغرض الذي وضع أصلاً لأجله ، وهو أن يكون موجزاً في أبحاثه ، مسهباً باعتبار مراجعه ، محكَماً بداعي اقترانه في توأمه «نصوص فلسفية ميسرة» بنصوص مشروحة ، ترفد مادته وتضبط معانيه ومدلولاته .

وقد أجرينا في هذه الطبعة بعض التنقيحات والتعديلات التي اقتضاها التقدم الذي تمّ مؤخراً في مباحث هذا الموضوع . وجل ما نرجو أن نكون قد وفقنا الى خدمة هذا الجيل الطالع .

تموز ١٩٧٤ المؤلف

أفول الجاهليّةِ وبُزُوغ الإسلام

الفصل الاول

أفول الجاهلية وبزوغ الإسلام

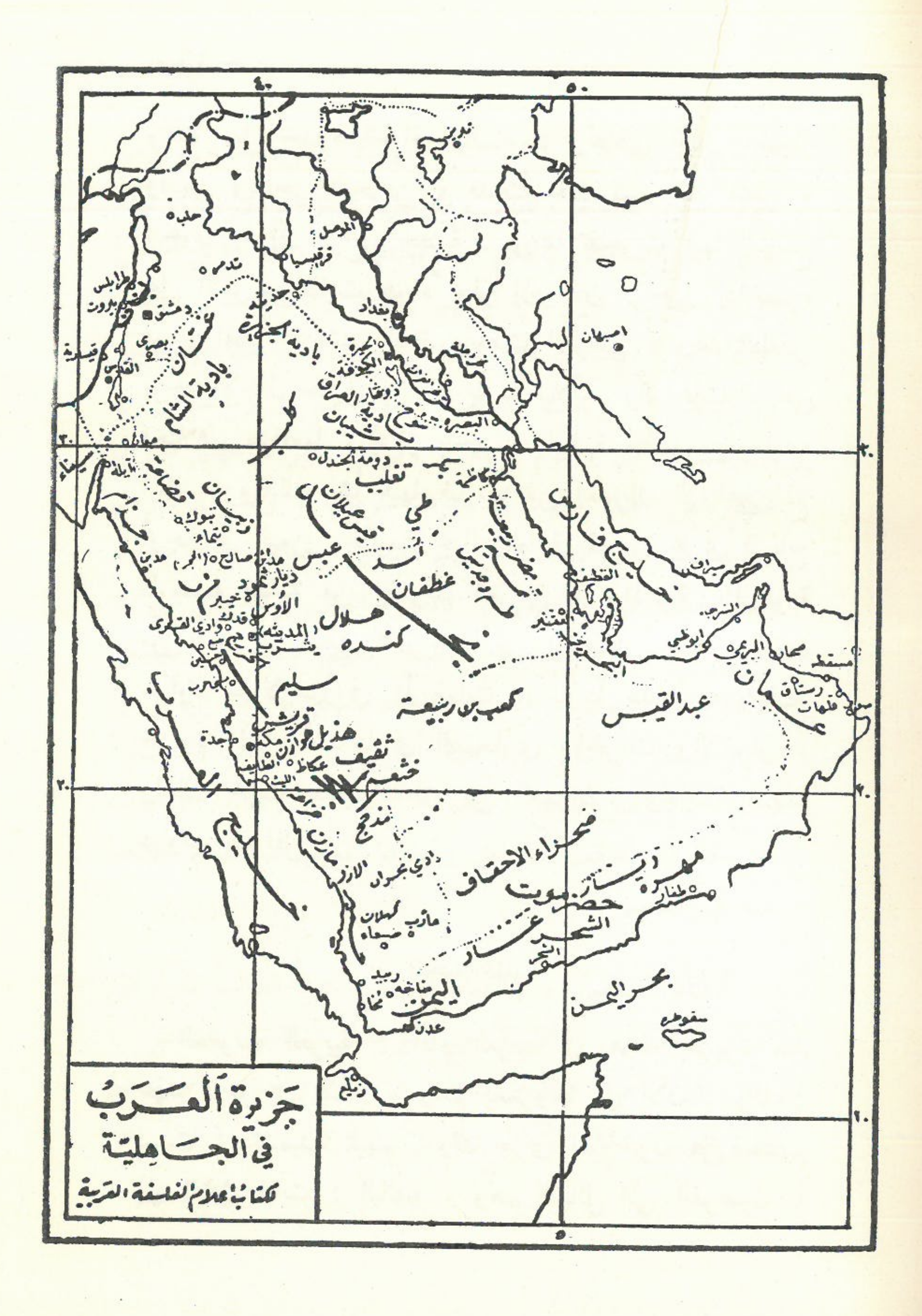
١ ـــ فلول الاوضاع الجاهلية

الجزيرة العربية

الأقسام الطبيعية : هي موطن العرب الأصلي ، وهي ـ على الاصح ـ شبه جزيرة ، يكتنفها البحر الاحمر والمحيط الهندي والخليج العربي ، من الغرب فالجنوب فالشرق ، ويفصلها عن مشارف الهلال الخصيب بعضُ البوادي والحرّات والمناطق الصحراوية . والجزيرة العربية ليست ذاتَ تركيب طبيعي واحد ، فما هي صحراء قاحلة كما قد يتبادر إلى الذهن ، بل انها ذات طبيعة متباينة ، وأحياناً شديدة الاختلاف . ففيها صحراوان كبيرتان :

صحراء الاحقاف في الجنوب ، وصحراء النفود في الشمال . ويكتنفها من الغرب والشرق سلسلتان من الجبال : تمتد الأولى من اليمن إلى الحجاز ، وتقوم أجزاء الثانية بين البحرين وبادية العراق . وبين الصحراوين والسلسلتين تنتشر انجادٌ متسعة ، تكثر فيها الواحات ، وينمو فيها النخيل . أما البوادي فأراضٍ جافة تنشأ عادة من أطراف البطاح الحصبة ، وتتلاشى في طلائع المناطق الرملية ، فكأنها مدٌّ صحراوي ، في غضون الجفاف ، وجزْرٌ في موسم الأمطار ، إذ تحوّلها الامطار الموسمية إلى مراعٍ كثيرة الخصب . وتنتشر الواحات والحرّات في البوادي على غير نظام . فالواحات تحييها منابع المياه ، فتنبت فيها المزروعات ، ويتكاثر فيها السكان ، والحرّات مناطق جافةٌ وعرة ، تكثر فيها الحجارة السوداء ، ويتجافى عنها العمران .

المناخ وعوامل اختلافه : والمناخ في الجزيرة مختلف باختلاف الموقع الجغرافي ، متأثر بعوامل طبيعية معقدة ، ناشئة من نوع التربة ، ومدى الارتفاع أو الانخفاض ، والقرب من الساحل أو البعد عنه ، ومما يهب عليها من الرياح الموسمية ، وما يسقط فيها من الأمطار. فالصحارى، نظير الأحقاف في الجنوب ، والنفود في الشمال ، رملية قاحلة لا يبلغها المطر ، ولا ينبت فيها العشب ، ولذلك كانت غير مأهولة . وأما البوادي ، التي تكثر في نجد ،



وتمتدّ على حدود العراق والشام ، وتحاذي جبال الحجاز واليمن وساحل البحرين ، فذاتُ حظ يسير من المطر ، تتحول به إلى مراعٍ خصبة . وربما تفجرت فيها الينابيع على الاثر ، فطابت هواءً ولو إلى حين . حتى إذا تصرم موسم المطر ، اشتد القيظ وجفت الأرض ، وغدا الطقس بوجه الاجمال حاراً نهاراً ، بارداً ليلاً . والواحات ، على اختلافِ مواقعها ، تمتاز بالخصب لوفرة حظها من منابعِ المياه ، ولذلك نشأ فيها ضرب من العمران الزراعي بلغ أوجَه في اليمن . فاليمن بجباله العالية يقع في مجرى الرياح الموسمية الهابّة من الجنوب الغربي ، والمشبعة بالرطوبة من البحر ، لذلك كان حظه من الامطار وافراً ، وكان هواؤه — لا سيما في المرتفعات — بارداً عليلاً . وتبلغ حرارة الهواء أشدّها في الصحارى والحرات والاغوار ، ولذلك خلت هذه المناطق من العمران ، وتجافت عنها دروب القوافل .

المجتمع الجاهلي

الشعوب العربية : أقام العرب في هذه الجزيرة منذ عهد عريق في القدم ، وهم يعمرونها إلى الآن ، ولذلك نسبت في تسميتها اليهم . وقد جرى المؤرخون على قسمتهم إلى ثلاث فئات : البائدة ، وهم القبائل التي انقرضت ،

ولم يبق من آثارها إلا أخبارٌ جلها لا يُعَوّل عليه . ومن هؤلاء عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم وأميم ، وقد غدوا مضرب المثل بالقدم ، وقحطان ، وهم الذين أسسوا دول الجنوب ، وعلى أيديهم زهت وازدهرت . وقد أنشأوا قبلَ الإسلام عدة ممالك ، منها مملكة سبأ وحِمْيَر في اليَمَن ، وممالك تَدْمُر ، ولَخْم ، وغَسّان بين مشارف العراق وتخوم الشام ، وتركوا عمراناً عظيماً ما زال الكثير من معالمه مطوياً في جوف الرمال ، وعدنان ، وهم سكان الشمال ، غلبت عليهم البداوة لجفاف أوطانهم ، وقلة حظها من الأمطار ، فانصرفوا إلى تربية المواشي ، وتعهد الاعمال التجارية . نبغ منهم بالتجارة قُبَيْلَ الإسلام القرشيون ، فتعهّدوا الخط التجارية بين اليمن من جهة ومصر والشام من جهة أخرى ، فازدهر ازدهاراً عظيماً ، بفضل موقع الحجاز المتوسط ، وتعدد الواحات الصالحة فيه لتوقف القوافل وتجديدِ تموينها ، ولقيامِ الكعبة منه في الصميم .

النظام السياسي : والنظام السياسي عند العرب يقوم على أساس القبيلة ، فالقبيلة هي الوحدة السياسية عندهم ، وهي في الأصل سلالةٌ تتحدر من جد واحد ، ثم تنقسم إلى بطون وعشائر تتكاثر بالنسل ، وبمن ينضمّ اليها عن

طريق الرق والولاء فتغدو قبائلَ مستقلةً تُعرف باسم
الجدِّ الذي استقل بها . أما الرابطة التي تجمع بين أفراد
القبيلة الواحدة ، أو بين العشائر المنتمية إلى قبيلة ما ،
فتُعرف بالعصبية . وعلى أساسها — بالاكثر — حدثت
المحالفات والتكتلات السياسية في ما بينهم . ويُعرف رئيس
القبيلة بالشيخ أو الأمير ، يصل إلى الزعامة بالمبايعة فيقود
الرجالَ في الحروب ، ويقضي بينهم في الخصومات ، رأيه
فيهم مسموع ، وأمره بوجه الاجمال مطاع نافذ .

الوضع الاجتماعي : ولقد كان المجتمع العربي في الجاهلية
يتألف من ثلاث طبقات : الأحرار ، وهم العرب الصرحاء
أباً وأماً ، والمحتفظون بحريتهم ؛ والعبيد ، وهم الذين
لا يملكون شيئاً من الحرية الاجتماعية ، إذ غدوا تابعين
لأسيادهم بحكم الاسر أو الشراء ؛ والموالي ، وهم الذين
استعادوا حريتهم من هؤلاء العبيد ، إما بفضل ما أدوه من
خدمات ، وإما بما سمح به أسيادهم من تحرير رقابهم .
وتحرير العبد لا يقطع الصلة بينه وبين سيده ، بل تقوم
بينهما على الاثر صلة ولاء ، تحل — عند الحاجة — محل
العصبية . أما الوحدة الاجتماعية فالاسرة . وهي تضمّ
— فضلاً عن أفرادها — الجواري والعبيد والاتباع . ولم
يكن للعرب قبلَ الإسلام قانون مدوّن ، إنما كانوا يجرون
حسب التقليد ، ويخضعون للعرف والعادة . وقد مارسوا

تعدد الزوجات واقتناء الجواري ، واعتبروا الغزوَ سنةً ،
وفاخروا بالشجاعة والكرم وعراقة النسب ، واشتدوا في
طلب الثأر ، وصيانة العرض ، وتلبية الاستغاثة ، وعمدوا
— في لهوهم — إلى شرب الخمرة ، ولعب المَيْسِر ،
والسباق على ظهور الخيل ، وربما أقاموا للسباق حفلات
عامة .

الحالة الاقتصادية : وينقسم العرب من حيث نظام
المعيشة ، إلى بدوٍ وحضَر . فالحضَر يقيمون عادة في
المناطق الخصبة ، يتعهدون المزروعات ، ويعالجون بعض
الصناعات البدائية ، أو يحترفون التجارة ، فينظمون خطوطها
بين مناطق العمران في الجزيرة ، أو بينها وبين البلدان
المتاخمة . أما البدو فيسكنون البوادي ، يربون فيها المواشي ،
ويرتادون فيها منابتَ العشبِ ومنابعَ المياه في مواسمها
حيث تيسرت . وهذه المواشي مصدر معاشهم : يأكلون
لحومَها ويشربون ألبانها ، ويحيكون أوبارها وأصوافها
خياماً وثياباً ، ويتخذون من جلودها المجففة لوازمهم
وبعض آنيتهم . على ان الحضَر هم الذين أنشأوا المدن ،
وتعهدوا العمران ، وأسسوا الممالك ؛ في حين بقي البدو
متخلفين ، يقاسون تعاسة الحياة وشظف العيش .

الحياة الدينية : وكان الغالب على العرب قبل الإسلام

الوثنية ، فقد كان جلهم يعبدون الكواكب . لذلك أقاموا لها الاصنام في معابدهم ، وزاروها في مواسمهم . وكان أعمّ هذه المعابد وأشهرها على الاطلاق الكعبةُ في مكة .

وفي القرون الأخيرة قبل الإسلام ، بدأت اليهودية والنصرانية في التسرب إلى الجزيرة . ثم أخذت اليهودية تتركز في اليمن وشمالي الحجاز ، بينما انتشرت النصرانية في ديار لخم وغسان ، واستقرت في نجران من مدن اليمن . وفي وادي القرى من مناطق الحجاز . وكان نصارى غسان ونجران على المذهب اليعقوبي ، في حين كان اخوانهم في العراق والحجاز على المذهب النسطوري . وكان بين الفريقين ، وكذلك بين اليهود والنصارى ، منافسة شديدة، استغلتها السياسة الخارجية ، والخصومة التقليدية بين الروم والفرس ، إلى مدى بعيد .

العمران الجاهلي

صلات الجاهليين بجيرانهم : قد يتبادر إلى الذهن ان العرب ، على اختلاف فئاتهم وقبائلهم ، عاشوا في شبه جزيرتهم منقطعين عن الأمم التي جاورتهم . على ان الحواجز الطبيعية التي قامت بينهم وبين جيرانهم لم تكن سداً منيعاً ذلك لأن المصالحَ التجارية ، والاطماع السياسية انشأت عبرَ هذه الحواجز ، صلاتٍ وثيقةً عملت على دفع الحياة

في الجزيرة في اتجاهٍ حضري ، فصلات اليمنيين بالأحباش في الجنوب ، وعلاقات الغساسنة بالروم والمناذرة بالفرس في الشمال ، التي تمّت عن طريق المصالح السياسية ، وتوثقت بفضل التبادل التجاري ، حملت إلى الجزيرة الكثيرَ من مظاهر الحضارات الاعجمية ، وبينات النقل والتقليد والتأثر واضحة لا تُردّ . لذلك جاءت حضارة اليمن حبشيةَ الطابع ، ومدنية غسان رومية الصبغة ، وحياة لخم فارسية الطراز ، إلى حد بعيد . وفيما عدا هؤلاء ، فقد كان عرب الحجاز وحضرموت والبحرين يتعهدون الخطوطَ التجارية ، ويؤمّنون الصلات بين أقطار الجزيرة ، وكذلك بين مناطق الجزيرة من جهة ، والممالك المجاورة من جهة أخرى ، فكانوا بذلك من الوسائل الفعالة التي حملت طرفاً من العمران الاعجمي إلى معاقل البداوة في قلب الجزيرة .

مظاهر العمران الجاهلي : ولا يعنينا الآن ، في درسنا لتراث العرب الفكري ، أن نتقصّى تاريخ الحضارة الجاهلية منذ نشأتها الأولى ، بل يكفي أن نلم بمظاهر العمران فيها على ما بلغت اليه قُبيلَ ظهور الإسلام . ذلك لأن الإسلام لم ينشأ في أعرق الاوساط العربية حضارةً ، بل في قوم ناهضين ، قد زالت عنهم خشونة البداوة ، ولم تفسدهم استكانة الحضارة .

هذا العمران أكثر ما تجلى في الرقي الزراعي في اليمن ، حيث بُنيت السدود لحصر المياه ، وشُقّت الترع لتنظيم الري ؛ وفي التقدم الصناعي الذي عرف في الحجاز واليمن والبحرين ، فاشتهر الحجاز بالحياكة والصباغة ، وعُرف اليمن بالحدادة والدباغة ، وامتاز البحرين بصناعة السفن واستخراج اللؤلؤ . أما التجارة فقد اشتهر بها أولاً اليمنيون ، وكانوا يأتون بالسلع الهندية عن طريق عُمان ، ويحملونها مع بعض منتجاتهم إلى الشام . ثم غلبهم على الخط الغربي تجار الحجاز ، فاستقلوا به دونهم ، وساروا بين اليمن من جهة ، ومصر والشام من جهة أخرى . وربما انتهوا بقوافلهم إلى البطراء ، فحمل الانباط سلعهم إلى الشام في الشمال ، وإلى مصر في الغرب . أما الخطّ الشرقي فقد تعهده تجار عُمان والبحرين ، فجروا بين حضرموت من جهة ، والعراق وغربي فارس من جهة أخرى .

هذه الصلات التجارية — مع ما قام بين الممالك العربية وما تاخمها من الدول الاعجمية من علاقات سياسية — جعلت العمرانَ الجاهلي ذا ألوان اقليمية متعددة ، إنْ من حيث النظام السياسي ، أو الجهاز الاداري ، أو التقليد الاجتماعي ، أو الاتجاه الخلقي والفكريّ والروحي .

التراث الأدبي : لقد خلّف لنا الجاهليون تراثاً أدبياً

ضخماً . الا ان الكثرة المطلقة مما بلغنا منه في الشعر ، وأقلّه في النثر . أما الشعر فقد بلغوا به شأوا بعيداً من الرقي ، إذ يتمثل فيه فنّ الايقاع والتقفية وحذق الوصف والتصوير ، ونبل الاخلاق والمشاعر ، على نحو رائع . وأما النثر فجلّه في الخطب والوصايا ، والاقاصيص ، والامثال والحكم [١]، وفيه تتجلى آراؤهم ومناهج تفكيرهم . ولئن كانت القبائل تتكلم بلهجات تختلف قليلاً أو كثيراً ، فان لغة أدبهم كادت — قبل الإسلام — تصبح واحدة ، وذلك بحكم المناظرات في الاسواق الأدبية ، وبفعل الاحتكاك في المنازعات والمحالفات ، وصلات الولاء ، وشؤون الحياة الأخرى . وهذه اللغة ، على ما بلغتنا ، غنية بمفرداتها ، بليغةٌ ببيانها ، راقية بمجازها . وقد عرف العرب التدوينَ قبل مجيء الاسلام ، إلا أن شيئاً من مدوّناتهم لم يصل الينا .

المنحى الفكري : أما الناحية الفكرية في أدبهم فتتجلى في خطراتهم الشعرية ، وفي ما أثر عنهم من خطب ووصايا توجيهية ، وما سار على لسانهم من أمثال وحكم . وجلّ ما في أدبهم الفكري يشير إلى ما اتصفوا به من دقة في الملاحظة ، وبراعةٍ في القياس ، وميلٍ إلى الاعتبار

---

١ في كتابنا « اعلام الفلسفة العربية » مجموع منها ؛ انظر ص ٢٢ — ٣٠ من طبعته الثانية .

بحوادث الماضي ، وحرص على تحقيق مستقبل أفضل .

ولا يعني ذلك ان الجاهليين طبعوا بطابع فكري واحد، بل الواقع انه كان لهم في الحياة آراء ومذاهب . وأكثر ما تجلت ميولهم المتفاوتة في خطراتهم الشعرية ، إذ فيها تنطلق النفس على سجيتها ، وتعمد إلى الكشف عما تحب وعما تكره ، بلا تحرّج ولا مواربة . فإذا نحن تأملنا هذه الخطرات الحكمية ، وجدنا في بعضها نزوعاً واضحاً إلى ضرب من المثالية ، يتجلى آناً في امتداح المروءة والعفة ، واطراء الانفة وعزة النفس ، والصبر على المشاق نظير قول السموأل :

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه ... فكل رداء يرتديه جميل
وإن هو لم يحمل على النفس ضيمها ... فليس إلى حسن الثناء سبيل

وآناً في تعظيم القوة ، وتمجيد الشجاعة والبطولة ، كما في قول عروة بن ورّاق :

متى تجمع القلب الذكي وصارماً ... وأنفاً حمياً ، تجتنبك المظالم
ومن يطلب المال الممنع بالقنا ... يعش ذا غنى أو تخترمه المخارم

ونصادف في بعضها استسلاماً إلى واقع الحال ، وتسليماً لأحكام الدهر ، وقناعةً بالموجود ، وزهداً بما هو بعيد المنال ، نظير ما روي لامرئ القيس :

وما يدري الفقير متى غناه ... وما يدري الغني متى يموت
وما تدري إذا يممت أرضاً ... بأي الأرض يدركك المبيت

ونعثر في بعضها الآخر على حبٍ للحياة ، وايثار للذة ،

واقبالٍ على الشهوة ، كأن الحياة سباقٌ بين اللذة والموت ، وخيرُ ما يمثل هذه النزعة قولُ الحاجز بن عوف :

الا علاني قبل نوح النوادب ... وقبل بكاء المعولات القرائب
وقبل ثوائي في تراب وجندل ... وقبل نشور النفس فوق الترائب
فإن تأتني الدنيا بيومي فجاءة ... تجدني وقد قضيت فيها مآربي!

التّراث العلمي : وقد كان للعرب الجاهليين « علوم » : بعضها يستند إلى الاختبار والتجربة ، والبعض الآخر إلى الحَدْس والتخمين . فالكِهانة والعِرافة والسحر والزّجْر ، وان شهدت لهم بحب الاستطلاع وخصب الخيال ، إلا انها دليل على ضَعْف المنطق وسوء التعليل . والطّب والنجوم والقِيافة والانساب ، وان داخلها طرف من الخلط والتخريف ، الا انها كانت تقوم في الاصل على تجربة صادقة واختبار دقيق . على انهم قد اقتبسوا الكثير من معارفهم في الطب والفلك من جيرانهم الكلدان والفرس ، وهذه التعابير العلمية ، والاعلام الفلكية والنباتية ، تشهد بذلك شهادة صريحة .

٢ — التوجيه الجديد في الاسلام

التحول الديني الجديد

نحو تكتل سياسي : يبدو من تضاعيف الاحوال ،

قُبَيلَ الاسلام ، ان الجزيرةَ العربية كانت تتمخض بأحداث جليلة . فالصراع السياسي كان في اشتداد ، والضائقة الاقتصادية في تأزّم ، وسلطان الوثنية في زوال . تجلى الصراع السياسي بين القوى الكبرى في ما بذله ملوك حِمْيَر من الجهد لبسط سلطانهم على أعالي الجزيرة ، وفي سيطرة ملوك كندة على سائر القبائل في شمالي نجد ، والتحاق القبائل الضعيفة بالقوية عن طريق الحلف ، وفي المنافسة التقليدية بين الروم والفرس على الاستئثار بولاء العرب ، وبمنافع الاتجار معهم ، وكذلك في النزاع المتواصل بين دولتي لخم وغسان على الانفراد بالسلطة ، ولو في شمالي الجزيرة . أضف إلى ذلك اتساع سلطان قريش في أواسط الجزيرة ، وارتفاع منزلتها عند عرب الشمال بصورة اجمالية .

يُستشفّ من ذلك كله ان العرب ، قُبَيلَ الاسلام ، كانوا يسيرون في اتجاه تكوين وَحَدات سياسية أكبرَ وأجمعَ ، ولعل زعماءَهم كانوا يتشوّفون إلى قيام سلطة موحدة تجمع أشتاتهم وتنسق قواهم .

نحو تحول روحي : لم تكن المنافسة بين الاديان في الجزيرة بأقل حدةً . ذلك ان العهدَ الذي كانت فيه الوثنية تعمّ الجزيرةَ أخذ يزول بتسلل اليهودية اليها ، ثم النصرانية بمذهبيها النسطوري واليعقوبي . وسرعان ما وثّقت اليهودية

أمرها في اليمن وبعض واحات الحجاز الشمالية ، في حين استقرت النصرانية في ديار لخم وبعض مناطق الحجاز على المذهب النسطوري ، وفي بني غسّان وشمالي غربي اليمن على المذهب اليعقوبي . ونشأ من ثَمّ صراع معقد متداخل بين الالهيّين والوثنيين ، ثم بين اليهود والنصارى من الالهيين ، ثم بين النساطرة واليعاقبة من النصارى . على ان الدعوة الالهية ، على اختلاف ألوانها ، كانت تعمل — ولو ببطء — على زحزحة الوثنية في الحجاز واليمن ونجد ، بعد أن تم ذلك لها أو كاد في ديار لخم وغسان . وكانت كل من هذه الدعوات تستند إلى سلطة سياسية قوية تؤيدها فتحلم ، بفضل هذا التأييد ، ببسط سيادتها على الجزيرة برمتها .

نحو ضائقة اقتصادية : رافق هذا الصراع المزدوج تأزمٌ في الوضع الاقتصادي ، إذ هبط الانتاج الزراعي في الجنوب هبوطاً مشؤوماً بعد انهيار السدود ، وضاقت الاحوال بعرب نجد بسبب توالي سني الجفاف وزيادة عدد السكان . فأصيبت المواشي بالمَوَتان ، وانحط مستوى العيش ، وكثرت في الناس المجاعات ، وشاع بينهم العدوان ، وتلاحقت حوادث الغزو . وإذ ساء توزيع الثروة على هذا النحو ، احتاج الوضع إلى تعديل يسوي هذه الفروق ، فكان الاسلامُ .

رجل الساعة : ما زال الصراع السياسي في تفاقم ، والمنافسة الدينية في تعاظم ، والقلق الاجتماعي في ازدياد ، والضائقة الاقتصادية في اشتداد ، حتى قُيّض للجزيرة العربية نبيٌّ من آل هاشم من قريش ، حمل اليها تعليماً دينياً جديداً غمرها بعد لأي ، فنسق قواها السياسية ، واصلح عرفَها المدني ، وعدل وضعها الاقتصادي، وهذب كيانها الاجتماعي والخلقي ، ووجهها توجيهاً روحياً جديداً، فجعل من تلك القبائل المختلفة في عصبياتها ، المتنافرة في مصالحها ، المتباينة في عباداتها ، أمةً ذاتَ كيان قوميٍّ واحد ، ونظامٍ مدني واحد ، وايمان ديني واحد . هذا النبي هو محمد بن عبد الله (٥٧٠ — ٦٣٢) .

ولقد تيسر للاسلام أن يُجري في أوضاعِ العرب من الاصلاح ، في فترة قصيرة ، ما لم يتيسّر لليهودية والنصرانية في أمدٍ طويل . ذلك لأنهما لم تُعْنيا بغير العقيدة ، أما الاسلام فقد عرض — إلى جانب الدعوة الروحية — للاوضاع الاجتماعية جملة ، وعالجها على أسس عملية صحيحة ، فكان بذلك عملاً اصلاحياً شاملاً .

سبيل الاصلاح : كان سواد العرب في الجاهلية على الوثنية فجاء الاسلام وحرّمها . وكانوا يؤمنون بآلهة متعددة ، فدعاهم إلى عبادة إلـه واحد غير منظور ، ورتب على المؤمنين نظاماً واحداً من العقائد والفرائض ، فتمت بذلك

وحدتهم الدينية . وكان هذا التوحيد الديني سبيلاً إلى الاتحاد السياسي ، ذلك ان الاسلام دعا العرب على اختلاف قبائلهم إلى ترك التفاخر ، وحثهم على التحابّ والتآلف ، فلانت شوكة العصبية ، وهانت عندهم الفوارق ، وقوي فيهم الشعور بأنهم أبناء قومية واحدة . وعرض الاسلام للأحوال الاجتماعية جملةً ، فأعاد تنظيمها على أسس جديدة منبثقة من دستور الدين الجديد . عُني بأمر الاسرة فأوصى الرجل بالرفق بزوجته ، والمرأة بالاخلاص لزوجها ، والأولاد بالطاعة لوالديهم ، وحدّد عدد الزوجات، وعين شروط الطلاق ، وفرض للمرأة الارث ، فعزز بذلك الروابط العائلية . ثم عُنيَ بسائر شؤون المجتمع ، فحرّم الآفات الاجتماعية نظير السكر والربا والثأر والوأد والفجور، وحث على الفضائل العملية كالاحسان والصفح والتضحية والرأفة بالمساكين . وأوصى بحسن التدبير ، والجِدّ في العمل ، والحزم في الأمور . وأبطل الكِهانةَ والسحر والتدجيل . وحث على طلب العلم والاستزادة من المعرفة ، والاعتبار بحوادث الحياة ، فجاء هذا التشريع علاجاً ناجعاً لما كان العرب يتخبطون فيه من فوضى في شؤونهم الاجتماعية .

التوسع الاقليمي : توفي النبي بعد أن أكمل رسالته ، وبعد أن عمّت دعوته الجزيرة . وقد بدا لخلفائه الأولين انهم مدعوّون إلى نشر الدعوة الجديدة خارجَ الجزيرة ، فجهزوا الجيوشَ واقتحموا الممالكَ شمالاً وشرقاً وغرباً . وأخضعوا الشام والعراق ومصر وفارس والمغرب ، في النصف الثاني من القرن السابع ، ثم توسعوا في بلاد الروم ، وبلغوا أقاصي فارس ، وحدود الهند والصين ، واجتاحوا اسبانيا ، في العقود الأولى من القرن الثامن . فتم لهم بذلك أن يبسطوا سلطانهم على شعوب كثيرة ، ويتصلوا بمدنيات عديدة ، في أقل من قرن .

ارتفاع مستوى الحياة : ولقد أثمرت هذه الفتوحات على المسلمين خيراً كثيراً ، فحفل بيت المال بما ورد عليه من الفيء والخراج والجزية والزكاة ، وأنفقوا منه على تعزيز الجيوش ، وانشاء المشاريع ، وتوفير الرواتب ، واصلاح حالة الفقراء . ونمت الثروات الخاصة من أسلاب الحروب ، وسعة الممتلكات ، وضخامة الرواتب ، وازدهار الاعمال الحرة ، فنشأت طبقة غنية بنى أربابها القصور ، وغرسوا الجنائن ، واقتنوا الرياش ، وبذخوا بالملابس ، وتنعموا بالموائد ، وتفننوا بضروب اللذات ؛ فزادت أسباب

الرفاهية ، وارتفع مستوى العيش .

تعديل نظام الادارة : ولقد كان النبي أولاً هو الذي يقضي في أمور المسلمين عامة ، وعلى ذلك جرى خلفاؤه الراشدون . إلا انهم استعانوا في حكم الامصار بالقواد الذين قهروها ، فأقاموهم ولاةً عليها . لكنَّ تفرع المصالح في العصر الاموي على أثر اتساع الفتوحات ، استلزم توزيع المهام . فاستقلت شؤون الولاية والقيادة والقضاء والجباية تباعاً في الامصار الكبرى ، وتولى كلاً منها مكلفٌ يعيّنه الخليفةُ أو الوالي . أما الشؤون الادارية الفنية ، فقد تركها العرب في أيدي الموظفين المحترفين من أبناء البلاد ، لاشتغالهم عنها بالحروب وتوثيق الحكم . فبقيت الدواوين في كل مصر بلغته المحلية حتى عهد عبد الملك بن مروان (٧٠٥) . وإذ شعر العرب باستقرار نسبي في الاحوال ، تفرغوا للتنظيم الاداري ، فنقلوا الدواوين تباعاً إلى العربية ، وأقبلوا على الاصلاح العمراني ، فبنوا المساجد ، وشادوا القصورَ ، ورفعوا الحصونَ ، وخططوا المدنَ ، وفتحوا الطرقات ، وشقوا الترع ، وبنوا القناطرَ ، وأجروا المياه ، وغرسوا الجنائن . وكان أشد الامويين عنايةً بالعمران الوليد بن عبد الملك (٧١٥) . وإذ تكاثرت الأموال بين أيدي الخاصة طلبوا الاناقة والبذخ ، ونشدوا الراحة واللذة ، وانشأوا حلقات العلم ومجالس

الأدب . وهكذا ، ما كاد القرن الأول للعهد الجديد يتصرم ، حتى بدت في سماء العرب تباشير حضارة جديدة .

الاختلاف على الخلافة : كانت أولى المشاكل الكبرى ، بعد وفاة النبي ، تعيين خلف له . فقد توفي النبي ولم يعيّن خلفاً — على الاشهر — ولا عيّن كيفية الانتخاب ، بل ترك الأمر — على ما يبدو — شورى بين الصحابة ، يعالجونه على نحو ما فعل آباؤهم في الجاهلية . فكان ذلك سبباً في وقوع الخلاف بين أتباعه . ولقد شجر الخلاف أولاً بين المهاجرين والأنصار ، وإذ رجحت كفة المهاجرين ولّوْا أبا بكر بالشورى . على ان تولي الخلافة في عهد الراشدين لم يجرِ على نحو واحد . فقد تسلمها عمر بالوصاية من أبي بكر ، وظفر بها عثمان بالانتخاب من بين مجلس معين ، وانتقلت إلى علي بالمبايعة . وإذ استخلصها الأمويون من الحسن بن علي استأثروا بها على نحو من الوراثة السلالية . وبرزت على الاثر فروق جذرية بين وجهات النظر ، أدّت إلى نشوء أربعة أحزاب سياسية كبرى : أحدها يقول بالتعيين ، ويذهب إلى ان الخلافة لعلي بن أبي طالب نصاً ، ولأبنائه من بعده ، وهو الحزب العلوي ، والثلاثة الباقية تقول بالانتخاب ، وهؤلاء يختلفون : فالهاشميون يشترطون في المرشح أن يكون هاشمياً ، والأمويون يكتفون بأن يكون قرشياً ، أما الخوارج فلا يشترطون فيه إلا

الإسلام والكفاءة الشخصية : وعليه فقد تركز الفكر السياسي في هذا العصر حول مسألة الخلافة ، فنشأ الخلاف فيها بين أرباب التعيين وأرباب الانتخاب ، وكان من ارباب الانتخاب من ينادون بالاطلاق ومن يقولون بالحصر. وكان بين أرباب الحصر من يحصرها في هاشم ، ومن يجعلها في بطون قريش . وقد دافع كلٌّ من هذه الأحزاب عن وجهة نظره ، باللسان آناً وبالسيف آناً آخر ، واصطدمت الحجة بالحجة واحتك الرأي بالرأي ، فكانت — من ثم — الناحية السياسية من الحياة حية نشيطة .

تسرب الحضارة الاعجمية : أما من حيث الناحية الاجتماعية ، فإن العرب الذين انتشروا في الامصار على اثر الفتوحات استنكفوا ، أول الأمر ، من مخالطة الامم المغلوبة . حتى إذا استقرت بهم الاحوال ، وأخذوا من جانبهم بشؤون الحضارة ، وأقبل الاعاجم من جانبهم على اعتناق الاسلام ، جمعهم بالموالي جامع الدين ، وخلطهم بهم حكم الجوار ، وقربت بينهم مصالح الحياة . فازداد بذلك إقبال العرب على الزواج من الاعجميات ، ونشأت بين الفريقين صلات القرابة . ثم أخذت الفروق تهون والعُرَى تتوثّق ، مما أدّى إلى تفاعل منتج في الكثير من الشؤون الاجتماعية والخلقية والاعتبارات الفكرية والروحية .

أخذ العرب من هؤلاء الاعاجم الكثير من مظاهر عمرانهم ، فقلدوهم في تخطيط بيوتهم وتنسيق مقتنياتهم واختيار ازيائهم وتحضير طعامهم والتماس لهوهم ، وتأثروا بهم في الكثير من عاداتهم وميولهم وأذواقهم . هذا ، في حين أخذ الموالي عن العرب — فيما أخذوا — أمرين هامين للغاية : أحدهما الاسلام الذي حرص المسلمون على نشره أنى توجهوا ، والثاني العربية ، وهي لغة هذا الدين ، ولسان الدولة الجديدة . ولم يمض طويل من الوقت حتى انتظمت هذه الحضارة إلى جانب هذا الدين ، وهذه اللغة ، فاذا نحن أمام مجتمع جديد عربي اللسان ، اسلامي الدين ، اعجمي الحضارة .

مراجع للمطالعة

جرجي زيدان — تاريخ العرب قبل الاسلام

تمدن اليمن ، دولة تدمر ، دولة غسان ، ملوك لخم

جرجي زيدان — تاريخ التمدن الاسلامي

الجزء الأول : الدول الاسلامية ، الفتوحات الاسلامية

الجزء الثاني : النظام الاجتماعي في المملكة الإسلامية

احمد امين — فجر الاسلام

الباب الأول : جزيرة العرب ، اتصال العرب بمن جاورهم ، الحياة العقلية ، مظاهر الحياة العقلية

الباب الثاني : بين الجاهلية والاسلام ، الفتح وعملية المزج

فليب حتي — تاريخ العرب

الفصل الثالث : حياة البدو

الفصل السابع : الحجاز عشية ظهور الاسلام

الفصل الثامن : محمد رسول الله

الفصل العشرون : السياسة والاجتماع في العصر الأموي

كمال اليازجي وانطون كرم — أعلام الفلسفة العربية

تمهيد : مهد الفكر العربي

الفصل الثاني

النشاط العلمي الديني

١ — الرواية والتدوين

كان الدين الجديد حافزاً فاعلاً لحركة فكرية واسعة تناولت جمع القرآن وتفسيره ، ورواية الحديث وتدوينه ، وتعميم القراءة والكتابة ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي ، وإنشاء دور التعليم ، والنظر في أصول التشريع . فالحركة الفكرية في هذا العصر كانت وليدة العامل الديني ، ناشطة في خدمة التعليم الديني .

القرآن – تدوينه وتفسيره

جمع القرآن : القرآن هو دستور الدين الجديد ، وقد

نزل منجماً ، فحفظه الصحابة تباعاً ، ودوّنوا بعضه على عُسُب النخيل وعظام الاكتاف وصفائح الاحجار . وإذ أشرف هذا الجيل الناهض على الزوال — لا سيما بسبب الاستشهاد في حروب الردة — تخوف عمر بن الخطاب من وقوع تحريف في رواية القرآن ، أو من ضياع بعض آياته ، فأشار على أبي بكر بجمعه وتدوينه . فتلكأ أبوبكر تحرجاً مما لم يفعله النبي . لكن عمر أبان له وجهَ الخطر في اعتماد الرواية وحدها ، ووجهَ الحكمة في جمعه وتدوينه في الحال ، فاقتنع أبو بكر بصواب رأيه ، واسند هذه المهمة إلى زيد بن ثابت ، أحد كتبة الوحي ، فتمّ ذلك على يده .

ولدى اتساع الفتوحات في عهد عثمان ، وانسياح المسلمين في أقطار نائية ، عمد بعض الحفظة إلى تدوين ما حفظوه وما سمعوه من آيات القرآن حرصاً عليها ، فتعددت بذلك المصاحف ، واختلفت من بعض الوجوه . فخشي عثمان مغبة الأمر ، وأُلهم معالجته بحكمة ودراية ، فاستقدم نسخة عمر — وكانت في حيازة ابنته حفصة زوج النبي — واستنسخ منها نسخاً أرسلها إلى الامصار على أن تكون المرجع الوحيد ، ثم أمر بسائر المجموعات الأخرى فأحرقت . وبذلك سلم القرآن من التغيير ، وبقي نصاً واحداً إلى اليوم .

والقرآن هو مرجع المسلمين الأول في أمور الدين والدنيا

جميعاً . فقد نصّ على العقائد والفرائض ، وقيّد شؤون المجتمع بتشريع مدني سمح : فقرر الحلال والحرام ، وعيّن الفضائل والرذائل ، وأمر بالمعروف ونهى عن المنكر . لكنه لم يتعرض للتفاصيل والكيفيات أحياناً ، فالتُمس ذلك في ما كان النبي يبسطه للمستفهمين ، وفي ما كان يقوم به هو بالفعل . مثال ذلك ان القرآن فرض على المؤمنين الصلاة ، لكنه لم يعيّن أوقاتها ، ولا أوضح كيفية القيام بها ، وإنما أخذ ذلك عما كان يفعله النبي . وجاءت من ثمّ هذه الاهمية الكبرى للحديث النبوي ، وغدا بذلك المصدر الثاني من مصادر التشريع .

تفسير القرآن : ومع ان القرآن قد نزل بلغة القوم ، إلا انهم لم يفهموا كل ما جاء فيه فهماً واحداً ، لما بين أفراد الأمة الواحدة من تفاوت في الاستعداد العقلي ، وما بين الآيات القرآنية من مباينة في وضوح الدلالة . فقد كان من الآيات ما يعالج شؤون الآخرة . وهذا الموضوع بطبيعته عسير الفهم ، وكان منها ما يتصل بمناسبات خاصة لم يرد فيه تفصيلها ، فتعذر استيعابها على من لم يلم بتلك المناسبات . هذا فضلاً عما هنالك من فروق عادية في معرفةُ مفردات اللغة ، وتعابيرها المجازية ، والالمام بعادات القبائل العربية وتقاليدها الاجتماعية .

ولقد كانت الحاجة إلى التفسير والتعليم أشد في الامصار

حيث انتشر الاسلام بين الاعاجم . إذ كان الكثير من أمور هذا الدين الجديد غريباً عنهم ، بعيداً عما عرفوه وألفوه ، فاحتاجوا إلى من يبسطه لهم ، وبوقفهم على أصوله ودقائقه . كان النبي في عهد البعثة هو المعلم . ثم قام بذلك — من بعده — جماعةٌ من الصحابة . حتى إذا انتشر العرب في الامصار ، وحملوا معهم هذه الرسالة ، كانت حاجة المستجدين في الاسلام إلى التفسير والتعلم أشد وأعظم . فأنشئت لهذا الغرض الحلقات في المساجد ، وتولى التعليم فيها جماعة من العلماء والعارفين .

الحديث — روايته ومحاولات تدوينه

وإذ كان القرآنُ المرجعَ لأمور الدين والدنيا ، ولما كان الكثير من أحكامه قد جاء مجملاً ، كان الرجوع إلى أقوال النبي وتفاصيل حياته ضرورةً قصوى . إذ التُمس فيها تفصيلُ ما أجمل من الاحكام ، وتقرير ما تُرك من القرائن والمناسبات . وهذا الذي رووه مما قاله النبي وعما فعله ، أو رضي عنه عُرف — من بعد — بالحديث أو السنّة . على أن البعضَ منه قد رواه الصحابة عن النبي مباشرة مما سمعوه منه أو شاهدوه يفعله ، والبعض الآخر مما سمعه التابعون من الصحابة وشاهدوه من أعمالهم ، ونقلوه من احكامهم . وبذلك غدا الحديث أصلاً من

أصول التشريع ، ومصدراً من مصادر التاريخ .

رواية الحديث : ولقد كان حرياً بالحديث أن يجمع ويدوّن في عهد النبي أو الصحابة ، إلا ان شيئاً من ذلك لم يحصل ، خشيةَ أن تلتبسَ الاحاديث — لدى البعض — بالآيات المنزلة . والذي عزز هذا الاحجام أنّ النبي ، إذ أجاز كتابة الوحي ، لم يسمح بتدوين أحاديثه . وهذا الامساك عن تدوين الحديث في عهد النبي أدى فيما بعد إلى وضع كثير منه ، إن سهواً أو عمداً . وبلغ الوضع مبلغاً فادحاً على اثر اتساع الفتوحات ، وتكاثر العناصر الاعجمية في الإسلام ، وقيام الخصومات السياسية بين الاحزاب ، ونشوء الفرق الدينية ، والشعور بالحاجة إلى التوسع في التشريع بعد الامعان في الحضارة . وهذا دعا حُفّاظ الحديث ورواتَه إلى الجد في تلافي الامر قبل استفحاله ، فاشترطوا إسناد الحديث إلى من روي عنهم على سبيل التسلسل ، والتحقق من نزاهة رواته ، وصحة ايمانهم واستقامة أخلاقهم . فكان من ثَمّ التجريح والتعديل .

تدوين الحديث : على ان الحرص على تدوين الحديث بقي رغبةً ملحةً عند بعض حفّاظه ، نظراً لأهميته البالغة في التفسير . فدوّنوا شيئاً منه . وأول ما اشتهر التدوين

عن عبد الله بن عمر في الصدر الأول . ثم تكاثر في عهد التابعين ، لكنه لم يتعدّ المحفوظات الفردية . وأول من قام بمحاولة واسعة النطاق لجمع الحديث وتدوينه الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز ، وذلك في مستهل القرن الثاني . فقد روت المصادر انه كتب إلى عامله على المدينة، أبي بكر محمد بن عمر الحزمي ، أن يجمع الاحاديثَ ويدوّنها ويرسلَ بها اليه . لكننا لا نعلم اليوم من أمر هذا المجموع شيئاً . وغالب الظن ان ذلك لم يتيسر لأبي بكر الحزمي قبلَ وفاة عمر ، فأمسك عن تحقيقه بعد ذلك . لكنّ فكرةَ جمعه وتدوينه كانت قد تبلورت ، وأخذت الهمم تنصرف إلى تحقيقها بالفعل . فما توسط القرن الثاني حتّى كانت بعض المجموعات قد ظهرت في مكةَ واليمن ومصر والشام والكوفة وخُراسان . وكان أجمعَها وأشهرها كتاب الإمام مالك بن أنَس المعروف بـ « الموطأ » . وقد تمّ جمع الحديث ونقده وتصنيفه بعد ذلك ، في النصف الأول من القرن الثالث وأشهر مجاميعه « صحيح مسلم » و « صحيح البخاري » .

أهمية الحديث : والحديث ، فضلاً عن أنه أصل من أصول التشريع ، هو مصدر هام من مصادر الثقافة الاسلامية . فقد كان مرجعاً من مراجع التفسير ، وأصلاً من أصول الفقه ، ومصدراً من مصادر التاريخ ، ومستنداً

من مستندات المناهج النقدية . وعلى ذلك فقد غذّى علوماً كثيرة ، ومهد الطريق لنهضة علمية واسعة في منشأ الحضارة الاسلامية .

٢ — اللغة والادب والتاريخ

الاصلاح اللغوي

مكافحة الامية : دوّن عرب الحجاز لغتهم بالخط النبطي قُبَيلَ ظهور الإسلام ، وذلك على اثر توثّق الصلات التجارية بينهم وبين الانباط في مشارف الشام نجاء الإسلام وفي الحجاز عدد من الرجال يحسنون القراءة والكتابة استعان النبي بهم في تدوين الآيات المنزلة ، فعُرفوا بكتبة الوحي ، منهم علي وعمر وطلحة وعثمان وزيد بن ثابت . وقد عُني النبي بتعميم القراءة والكتابة بين أتباعه ، وذلك بعد أن استقام له الأمر في المدينة . وكان من جملة التدابير التي اتخذها لتحقيق هذا الغرض أن وعد باخلاء سبيل كل أسير مكيّ علّم عشرة من صبيان المدينة مبادئ القراءةَ والكتابة . وجرى الراشدون على هذا

النحو من التشجيع ، فأقاموا الحلقات في المساجد ، وحثوا الناشئين على طلب العلم . وتكاثرت هذه الحلقات في الامصار في العهد الأموي ، فلم يمض طويل من الزمن حتى كانت القراءة والكتابة قد انتشرتا انتشاراً واسعاً في أوساط الشعب .

اصلاح الخط وتدوين القواعد : على ان الاجيال العربية الناشئة في الأمصار ، لم يكن لها من صحة الملكة اللغوية ما كان للسلف ، ناهيك بالمستعربين من الاعاجم ، فكانوا إذا قرأوا القرآنَ وقعوا في لحن قبيح . فعمد لذلك بعض مفكري العصر ، وفي طليعتهم أبو الاسود الدؤلي — وقيل بإشارة من علي بن أبي طالب — إلى ضبط قواعد الاعراب مستعينين بالنحو السرياني . وكان أول ما فعلوا أن ميّزوا بين المرفوع والمنصوب والمخفوض ، بنقط رسموها فوق الحرف أو أمامه أو تحته . ثم ان المولّدين والمستعربين ، وجدوا صعوبة في التمييز بين الحروف المتشابهة بالرسم كالباء والتاء والثاء ، أو الجيم والحاء والخاء . فعمد نصر بن عاصم ، بارشاد من الحجاج بن يوسف ، إلى التفريق بينها بنقط مفردةً أو مزدوجة ، جعلت فوق الحرف أو تحته . وإذ التبست نقط الاعراب بنقط الاعجام كتبت الثانية بحبر من لون الحرف والاولى بحبر من لون آخر. وتمت بذلك الخطوة الاولى في تدوين القواعد واصلاح الخط .

نهضة الخطابة : ولقد اثر الحدث الاسلامي أيضاً في الحياة الأدبية ، فاشتدت الحاجة إلى النثر ، لأن مصالحَ الدولة الناشئة استتبعت كثرةَ المراسلات ، ولأن نشر التعليم واستئناف الفتوحات اقتضيا الخطابة الدينية والسياسية . وعلقت رغبة الناس بالاحداث الكثيرة المتلاحقة فرووا أخبارَها ، وتناقلوا أنباءَها ، وقصّوا سيرَ أبطالها . وخمدت في الوقت نفسه روح الشعر — ولو إلى حين — لاشتغال الناس عنه بالقرآن وأخبار النبي وأحاديثه ، ولأنه كان أداة لأغراض أبطلها الاسلام كالتفاخر والتهاجي ، وعاملاً على انعاش العصبية ، وإثارة للاحقاد ، واذكاء للخصومات .

نهضة الشعر السياسي والغزلي : على ان الشعرَ عاد فانتعش في القرن الثاني ، واتخذ سبيلين مختلفين : ترسّم الاول سياسةَ العصر ، ونطق بلسانِ الاحزابِ السياسية مدحاً وهجواً ، وتسلل الثاني إلى المجتمع الجديد ، فوصف أفراحَه وأتراحه ، وصوّر بذخَه ولهوه . أما الشعر السياسي فقد انتظم في أربع جبهات تبعاً للأحزاب السياسية الأربعة: فناصر الأمويين الاخطل ، وأيّد العلويين الكميت . وظاهر الخوارج الطِرمّاح ، وناضل عن الانصار وآل هاشم

عبيد الله بن قيس الرقيات . وكان كل من هؤلاء الشعراء ومن تابعه يؤيدون حقّ صاحبهم في الخلافة ، فيمتدحونه ويحملون على خصومه . وكان كل واحد من هذه الاحزاب يحث شعراءه ، بشتّى الوسائل ، على المضيّ في القول والاكثار منه .

وأمّا الشعر الغزلي فقد جرى في اتجاهين : الاول حضَري إباحي ، عالج حياة اللهو والترف التي تخلفت عن ضخامة الثروات الخاصة ، والثاني بدوي عذري ، صوّر الآلام المكبوتة ، والحب اليائس . وقد تمثّل الأول في شعر عمر بن ابي ربيعة وزمرته ، وتجلى الثاني في شعر جميل بن معمر وسائر العذريين . وعليه فقد كان الشعر في هذا العصر يمثل النضال الحزبي ، والتبذل الاجتماعي ، والعفة البدوية ، في آن واحد .

كتابة السير والمغازي

ومن مظاهر الحركة الفكرية في هذا العصر التدوين التاريخي . فقد شملت موضعين جليلين : الأول سيرة النبي ، وما اتصل بها من أخبار الصحابة ، والثاني وصف المغازي ، وأخبار الفتوحات ، ومآثر القواد . وكان الحافز الاهم لتدوين السيرة إنما هو الالمام بحياة النبي للاقتداء به ، والاهتداء بتفاصيل حياته ، إلى وجه الصواب في

التفسير والتعليم . أما الفتوحات فقد دوّنوها اعتزازاً بالنصر العظيم الذي أحرزه الاسلام ، ووفاءً بأعمال البطولة لاعلامه ، ورغبةً في لزوم العدل عند وضع الاحكام وفرض التكاليف على الأمم المغلوبة . ولئن كانت مدوّنات هذا العصر التاريخية لم تصل الينا كما هي ، فان مؤلفات العصر العباسي قد اعتمدتها ونقلت عنها . هذا ما فعله ابن هشام في « السيرة » ، وابن سعد في « الطبقات » ، والواقدي في « المغازي » و « الفتوحات » .

٣ — التشريع والاوضاع المدنية

أصول التشريع الأولى

الاجتهاد في التشريع : كان التشريع المدني من أهم ما شغل مفكري الاسلام بعد أن انتشروا في البلدان المفتوحة ، وأخذوا من حضارة الامصار بنصيب . ذلك ان نصوصَ القرآن وأحكام السنّة كانت ، في عهد الرسول ، وافية بأغراض الحياة العامة في الحجاز وسائر أنحاء الجزيرة . فكانوا حيث جاء النص مجملاً ، يلتمسون التفصيل في ما حدّث به النبي أصحابه ، أو في ما رأوه يفعله أو يرضى عن فعله . لكن النصوص ، مهما تناهت

في التفصيل ، لا يمكن أن تستوعب ظروف الحياة برمتها ، لأنها محدودة مقررة ، والحياة نامية متطورة . وقد شعر بذلك كثيرون من رجالات الاسلام في الصدر الأول ، بعد عهد صاحب الرسالة ، فعمدوا إلى الاجتهاد والاستعانة بالرأي في ما لم يعثروا فيه على نص في القرآن ، أو خبر ثابت في الحديث . ومن أول ما جابههم من هذا القبيل تعيين خَلَف للنبي . فالنبي — على الاشهر — لم يعيّن خلفاً له ، ولا أشار إلى كيفية اختياره . فلجأ الصحابة كل بدوره ، إلى الرأي ، فاختاروا الشورى أولاً ، ورضوا بالتعيين ثانياً ، وآثروا الانتخاب من مجلس معين ثالثاً ، وعمدوا إلى المبايعة رابعاً . جروا في ذلك قياساً على ما وقع للعرب قبل الاسلام ، وبناء على ان الذي لم يبطله الاسلام فقد اقره ضمناً .

أصحاب الحديث وأصحاب الرأي : كان مرجع التشريع في الصدر الاول : القرآن ، وهو الكلام الذي تلقاه النبي وحياً ، والسنّة ، وهي ما حدّث به النبي أصحابه ، وما روي انه فعله أو رضي عن فعله . على ان تشعبَ مناهج الحياة وتنوعَ أحداثها ، اضطرا حماة الشريعة أحياناً إلى الاستعانة بالرأي، إذ لم يجدوا في الكلام المنزل ، ولا في الحديث المأثور ، نصاً صريحاً يحكمون به ، فلجأوا إلى القياس ، وطبقوا عن طريقه الشريعةَ بروحها . واشتدت

الحاجة إلى القياس ، وازداد اللجوء إلى الرأي ، بازدياد التعقيد في شؤون الحياة واشتداد الاقبال على فنون الحضارة ، لا سيما في الأقطار التي بقيت فيها الحضارة الاعجمية راسخة الاصول ، نظير العراق وفارس . وظهرت من ثَمّ فروقٌ في مدى الاعتماد على الرأي ، أو التمسك بنص السنّة . وانتظم ارباب التشريع فريقين اتفقا في تقديم القرآن ، واختلفا من بعدُ ، فتوسع الواحد منهما في قبول السنّة ، وضاق بالرأي ، وهم أصحاب الحديث ، وتشدد الثاني بشأن السنّة ، وتوسع بالاجتهاد ، وهم أصحاب الرأي . وكان المبدأ الاول أعمّ في أقطار الجزيرة ، حيث كثر تناقل الحديث ، وحافظت الحياة بوجه الاجمال على صبغتها العربية ، وكان المبدأ الثاني أغلبَ في الامصار ، حيث ضعفت رواية الحديث ، وغلب على الحياة الطراز الاعجمي . ذلك لأن السنّة — بعد القرآن — كانت وافية نصاً بأغراض الحياة في الحالة الأولى ، ولم تكن دائماً كذلك في الحالة الثانية .

الفقه والمذاهب الفقهية

موضوع الفقه : الفقه — اشتقاقاً — بمعنى العلم والفهم ، وقد أطلق اصطلاحاً على حفظ القرآن ورواية الحديث

واجادة التفسير ، فعُرف الحفّاظ والرواة والمفسّرون بالفقهاء . وفي الصدر الثاني غلب على هؤلاء لقب العلماء ، وشاع استعمال الفقه للعناية بشؤون الفتوى.واستنباط الأحكام، وقُصر لقب الفقهاء على المعنيّينَ بذلك . ثم اتسع مدلولُه في عهد العباسيين حتى شمِلَ كلّ ما يتعلق بالاحكام الشرعية ، من جهة النظر العقلي والاستدلال البرهاني ، في الوجوب والحظر ، وفي التحبيذ والتقبيح .

المذهب المالكي والمذهب الحنفي : على ان اختلاف الحياة في الاوساط الاسلامية ، استتبع تفاوتاً في مدى الحاجة إلى الاستعانة بالرأي ، وفي درجة الاضطرار إلى استنباط الاحكام الجديدة . فقد كانت نصوص الكتاب والسنّة وافية بأغراض الحياة في الحجاز ، حيث لم تتعرض الحياة الاجتماعية لتطور كبير ، لكنها قصّرت عن الوفاء بشؤون الحياة في العراق وفارس ، حيث تطورت حياة الاجيال الجديدة تطوراً عظيماً ، وحدث من ظروفها ومشاكلها ما لم يحدث مثله في الحجاز ، فضلاً عن سائر أقطار الجزيرة . لذلك انشطر الفقهاء إلى فريقين كبيرين : أصحاب حديث يتشبثون بنصوص القرآنوالسنة ، ولايلجأون إلى الرأي إلا عند الضرورات القصوى ، وأصحاب رأي يأخذون بالقياس في يسر ، لأنه سبيلهم الوحيد إلى وضع الاحكام الجديدة ، لتصريف القضايا الناشئة حيث عزّ النص

الصريح . فنشأ من ثَمّ في الحجاز الفقه المالكي المحافظ ، وظهر في العراق الفقه الحنفي السمح . ومذهب مالك بن أنَس (٧٩٥) الفقهي يعتمد القرآن أولاً ثم يتوسع بقبول السنّة ، ويتحفظ في الركون إلى الرأي . ومذهب أبي حنيفة (٧٦٧) يعتمد القرآن أولاً كذلك ، لكنه يتحفظ في قبول السنّة ، ويتوسع في اللجوء إلى الرأي .

ولقد كان أهل الرأي يغالون في تفريع المسائل وافتراض ما لم يقع منها ، ماذا يكون الحكم فيه لو وقع . بينما يمتنع أهل الحديث عن التفريع ، ويستنكرون افتراض الوقائع وتخمين الاحكام . وكان مأخذ أصحاب الحديث على أهل الرأي هذا الموقف المتردد من السنّة ، وذلك الاستسلام إلى الظن والتخمين في شؤون الشريعة . وكان مأخذ أهل الرأي على أصحاب الحديث كثرة الاعتماد على الرواية ، وشدة الوثوق بالمروي ، ثم العجز عن القياس العقلي ، والتقصير في الاستدلال البرهاني ، والاستنباط الفقهي . ولئن كان بين أتباع المذهبين مثل هذه المشادة ، فان كلاً من المذهبين كان أصلحَ في منشئه ، وانفعَ في وسطه الاجتماعي ، لأنه إنما نشأ وتكيف حسب الحاجة المحلية .

المذهب الشافعي والمذهب الحنبلي : وبجهود الإمام محمد ابن ادريس الشافعي (٨٢٠) أخذت وجهات النظر تتقارب.

كان في صباه نزوعاً إلى العلم والأدب ، فاستوعب جملة من العلوم ، وعالج عدداً من فنون الأدب ، فاستوت له ثقافةٌ علمية وفنية رصينة . وقام بجولات واسعة في مصر والشام والعراق ، وتعرف إلى ظروف الحياة فيها ، فتحقق بنفسه حاجة الفقيه إلى الاجتهاد واستنباط الاحكام . وقد هاله وهو في العراق ، تحامل العلماء هناك على استاذه مالك وأتباع مذهبه . وكان قوي الحجة ، فنجح في رفع شأن الحديث لدى العراقيين . على انه جاراهم في إقرار مبدأ الاستدلال ، وأيدهم في أصل الاستنباط ، فجاء تفكيره الفقهي جامعاً بين أصول الاتجاهين . ثم خطا في هذا الاتجاه خطىً واسعة فأنشأ من الاحكام العامة التي أخذ بها أصحاب الحديث ، والمسائل الفرعية التي شغل بها أهل الرأي ، أصولاً شاملة ومبادئ جامعة غدت أساساً لمذهب جديد عرف به ونسب اليه . وقد عمم — إلى ذلك — أصلاً رابعاً من أصول التشريع هو الاجماع ، مستأنساً بالحديث المأثور « لا تجمع أمتي على خطأ » فاعتبر اجماع المسلمين على حكم يضمن المصلحة العامة ، أصلاً رابعاً جعله بعد القرآن والسنّة ، وقدمه على القياس ، لما قد يستند اليه القياس من حديث مظنون .

وتلا الشافعي تلميذه أحمد بن حنبل (٨٥٥) ، وكان من أتباع أهل الرأي في العراق لكنه تأثر بدفاع أستاذه عن أصحاب الحديث فانقلب اليهم . وأخذ بالنص أخذاً

شديداً ، وامتنع أو كاد عن كل اجتهاد أو قياس ، فجاء مذهبه محافظاً مغالياً .

أصول الفقه : ولئن كان مالك بن أنس قد رتب الاحكام الشرعية في « الموطّأ » ، ونسق أبو حنيفة في « الفقه الاكبر » اشتات المسائل الفقهية ، فان للامام الشافعي في تدوين الفقه مكانة خاصة ، لأنه راعى في ذلك الاصول العلمية والتبويب المنطقي . فوضع للاستنباط الشرعي في رسالته « اصول الفقه » نظاماً حدد فيه دور كل واحد من الأصول الفقهية الاربعة ، وابتدع منهجاً للقياس الفقهي لا ينال من مكانة الكتاب والسنّة . ثم أردف ذلك كله بما ضبطه من قواعد ، وأوجبه من شروط . وقد نسّق الاصول الفقهية في خمس مراتب هي :

١ . ما عالجه القرآن بنص صريح مفصل (مثل توزيع الارث) .

٢ . ما عرض له القرآن عرضاً عاماً فأوضحته السنّة (مثل تعيين مقادير الزكاة) .

٣ . ما ورد في القرآن مجملاً فجاء تفصيله في ما قاله النبي أو فعله أو قرره (كتعيين أوقات الصلاة) .

٤ . ما بيّنه الرسول مما لم يرد في القرآن نصاً (مثل حظر المتاجرة بالخمر) .

٥ . ما نص القرآن على الاجتهاد في طلبه (نظير التشاور) وهو مستند الاجماع في مذهبه .

ثم تناول الباب الأخير مفصلاً ، فحدد مواضع الاجتهاد ومواطن الاستحسان ، وقصر حق الخوض فيه على فئة من العلماء ، وأبان صلة ذلك كله بمصلحة المسلمين . بذلك اعتُبر الشافعي — بحق — واضعَ علم الاصول . ولعل الذي كان الشافعي يرجوه من تنسيق الاحكام الفقهية ، والتقريب فيه بين وجهات النظر ، أن يحمل المسلمين على تشريع موحد ، ويضع للدولة دستوراً منسجم الاحكام .

و « رسالة » الشافعي ، فضلاً عن ذلك كله ، تصل الفقه بعلم الكلام ، لما ورد في تضاعيفها من تحليل فلسفي للقضايا ، وتنسيق منطقي للأصول . فهي — من هذه الناحية — بمثابة الجسر الذي وصل بين علم الفقه وعلم الكلام .

* * *

يتبين لنا من ذلك كله انه قد انبثق من الاسلام حركة فكرية متشعبة ، تناولت القرآنَ وتفسيره ، والحديثَ وروايته ، واللغة ومشاكلها ، والأدب وفنونه ، والتاريخ وفروعه . وهكذا كانت أولى النهضات الفكرية في الاسلام منبثقة من التعليم الجديد ، موجهة في نشر مبادئه وتطبيق أحكامه .

مراجع للمطالعة

أحمد أمين — فجر الاسلام

الباب الخامس : الحركة العلمية في القرن الأول .

الباب السادس — الفصل الثالث : التشريع .

أحمد أمين — ضحى الاسلام (٢)

الباب الثالث — الفصل الرابع : الحديث والتفسير

— الفصل الخامس : التشريع .

مصطفى عبدالرازق — تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية

الفصل الثالث : الرأي وأطواره .

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام (ترجمة أبو ريدة)

الباب الثاني — الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء .

صبحي محمصاني — فلسفة التشريع في الاسلام

الباب الثاني الفصل الأول — الخامس

محمد يوسف موسى — محاضرات في تاريخ الفقه الاسلامي

القسم الاول — تمهيد .

فيليب حتي — تاريخ العرب

الفصل الحادي والعشرون : مناحي الحياة الفكرية .

الفصل الثالث

النَهضَة العِلميَّة في أَوْجِها

١ — تسرب الفكر الدخيل

الجو الفكري في الامصـــار

مراكز النشاط الفكري : كانت الامم التي تغلب عليها العرب في الشام والعراق ومصر وفارس ، قد قطعت شوطاً بعيداً في مضمار الحضارة ، فكانت كلٌ منها ذاتَ حظ موفور من النظام المدني ، والعمران الاقتصادي ، والرقي الاجتماعي ، والتقدم العلمي . على ان الاتجاهَ العلمي فيها لم يكن واحداً ، ولا كان منتشراً في كل مكان على نسبة واحدة ، بل كان ينبعث من مراكز معينة ، ويتوثق على صعيد متفاوت . وكان بعض هذه المراكز دينياً مذهبياً ، والبعض الآخر مدنياً علمانياً ، واعتمد بعضهـــا البحثَ

والاستدلالَ البرهاني ، وآثر البعض الآخر الامعان في التأمل الروحي .

جامعة الاسكندرية : أنشأها البطالسة في القرن الثالث ق.م وجعلوها مركزاً للعلوم الاختبارية ، فتحول اليها النشاط الفكري بعد أن أخذ في الانحلال في بلاد اليونان، واستمرت في نشاطها وحيويتها قروناً عديدة . وقد كانت مجهزةً بمكتبة كبيرة ومرصد للفلك ومختبرات علمية متنوعة ، وكانت تُعنى بالعلوم الرياضية والطبيعية ، وبالآداب والفنون والفلسفة . ونظراً لشهرتها وتوسط موقعها بين الشرق والغرب ، أمّها الطلاب على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم من كل حدب وصوب ، جاؤوها يحملون اليها آثاراً من تفكيرهم وألواناً من نزعاتهم ، وعادوا منها متأثرين بطابعها العلمي واتجاهها الفلسفي . وقد عُرِف من علمائها شخصياتٌ ذوو شهرة عالمية ، منهم أرخميدس في الطبيعيات وجالينوس في الطب ، وبطليموس في الفلك ، وافلوطين في الفلسفة .

مدرسة حران ومعهد جنديسابور : وكان من هذه المراكز العلمانية في شمالي الديار الشامية مدرسة حرّان . فقد عنيت باشتات من المذاهب الفلسفية والنزعات الفكرية ، شرقيّها وغربيّها ، عمل اعلامها على المزج بينها

والتوفيق بين مبادئها . وقد خصوا بعنايتهم علمَ الفلك ، لصلته بالكواكب التي يعظمون شأنها ، فبلغ هذا العلم على أيديهم شأواً بعيداً . وقامت في غربي فارس ، منذ عهد الساسانيين ، مدرسة جُنْديْسَابور الشهيرة التي عنيت ، في الدرجة الأولى ، بالطب والعقاقير . وقد كان التعليم فيها مقروناً بالاختبار ، إذ كان فيها مستشفى كبيرٌ لمعالجة المرضى ، وتيسر لها ، بحكم توسطها في الموقع ، أن تجمع بين علم اليونان وخبرة الهنود ، في الطبابة وأصول المعالجة من جهة ، وفي العلم بخصائص العقاقير من جهة أخرى .

مدارس النساطرة واليعاقبة : أما المراكز العلمية الدينية، فكان بجلّها في مجوّف الهلال الخصيب . على ان بعضَها كان تابعاً للمذهب النسطوري ، والبعضُ الآخر آخذاً بالمذهب اليعقوبي . وكان بين الفريقين منافسةٌ شديدة في اعتباراتٍ لاهوتية نشأت في الاصل من اختلافهما في طبيعة المسيح . هذه المنافسة حمّلت كلاً من الفريقين على درس الفلسفة اليونانية ، وتلمّس المبادئ التي يستطيع بها أن يؤيّد وجهات نظره . لذلك أقبل رهبان النساطرة في الرّها ونَصيبين ، وكهنة اليعاقبة في رأس العين وقِنّسرين على ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية إلى السريانية . وقد عمل كل فريق على تبني ما يلائم مبادئه منها ، وعلى اقتباس ما يصلح منها مستنداً للرد على الفريق الآخر .

وهكذا ، ففي الوقت الذي كانت فيه رسالة محمد تنبعث من الحجاز ، والعرب ينطلقون بها في اتجاه الامصار ، كانت هذه الاقطار حافلةً بأنواع من الحضارات ، وكان الجو الفكريّ فيها ناشطاً بأصناف من العلوم ، والوانٍ من العقائد الدينية ، وضروب من النزعات الفلسفية .

اشتغال العرب بالفتوحات : ولقد اجتاح العرب هذه البلدان ، وأخضعوها لحكمهم ، ونشروا فيها دينهم ولغتهم . لكنّ نشاطهم الفكري بقي موجهاً ، طيلة القرن الأول للهجرة ، نحو الحاجات العملية التي نجمت عن انتقالهم إلى تلك البيئات الجديدة . فكان من الطبيعي ان يتفرغوا أولاً لنشر الرسالة ، وتعميم القراءة ، ورواية الحديث ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي ، وتطبيق الأحكام الشرعية ، وأن يغضوا — ولو إلى حين — عن العلوم العقلية التي كانت هذه البلدان تزخر بها . على ان الحاجةَ لم تلبثْ أن دعت إلى الاخذ بتلك العلوم المتصلة بشؤون المجتمع اتصالاً مباشراً ، مثل الطب والحساب والنجوم . وكان قد تسرب اليهم من شؤونها الشيء الكثير عن طريق الاحتكاك بالموالي ، فعرفوا فوائدها وتحققوا من جزيل منافعها .

النقل في العصر الجاهلي : يتعذر علينا أن نعيّن بالضبط الوقتَ الذي حصل فيه النقل الأول إلى العربية . فنحن نعلم ان العربَ ، حتى في عهدهم الجاهلي ، قد نقلوا الكثيرَ من معلوماتهم — لا سيما في النجوم والطب والعقاقير — عن جيرانهم الكلدان والاشوريين والفرس . يدل على ذلك ان الكثيرَ من أسماءِ النجوم واعلام البروج واساطيرِ الفلك مأخوذ من أصول كلدانية ، ويشهد عليه تردد الحارث بن كَلَدة ، طبيب الجاهلية الشهير ، إلى العراقِ وغربي فارس لجمع المعلومات الطبية . هذا فضلاً عمّا تسرب من ذلك إلى العرب عن طريق التجارة بالاحتكاك والاقتباس . لكنّ هذا النقلَ لم يكن على نطاق يُحدِث في الأمة ارتفاعاً عاماً ملحوظاً في مستواها العلمي .

العلوم المتصلة بشؤون الحياة : ثم جاء الاسلام وحث على طلب العلم ، وشجع على الاستزادة من المعرفة . لكنّ العرب شُغلوا في أول الأمر بنشر الدين الجديد ، وفتحِ الامصار المتاخمة . ثم التفتوا إلى تنظيم المصالح الادارية ، والعناية بشؤون حياتهم الخاصة ، والاهتمامِ بما دعت اليه أوضاعهم الجديدة من اصلاح . نظير تعميم القراءة ، وتعليم الكتابة ، ورواية الحديث . وتدوين القواعد ، واستنباط الاحكام ، وكتابة السير والمغازي ، مما سبقت

الاشارة اليه بشيء من التفصيل . وكان أولَ ما شغلهم من علوم الاعاجمِ تواريخ دولهم وسير ملوكهم . وذلك رغبةً منهم في معرفة أساليبهم في الحكم ، وسياساتهم في مواجهة الأمور وحل المعضلات . فقد روت لنا المصادر ان معاوية كان ، إذا فرغ من مهامّ يومه يكلّف قارئه أن يقرأ عليه فصولاً من تاريخ الفرس . على ان الحاجةَ لم تلبث أن مست إلى العلوم الاعجمية الأخرى كالطب والحساب والنجوم . أما الطب فلمعالجة ما ألمّ بهم من أمراض ، وأما الحساب فلضبط الشؤون المالية ، وأما النجوم فلتعيين الجهات ، ومعرفة أوقات الصلوات ، وضبط أوان الامساك والافطار في الصوم . ثم أخذ أفقهم العلمي في الاتساع بحكم ناموس التطور الحضري ، حتّى شمل سائر العلوم المعروفة لعصرهم .

مصادر العلوم الدخيلة : والعلوم التي عني العرب بنقلها، في إبّان نهضتهم ، تحدرت اليهم من مصادر متعدّدة ، أهمها ثلاثة : يوناني وفارسي وهندي . فقد اعتمدوا اليونانَ في الفلسفة والطب والرياضيات والاجتماع وعلوم الطبيعة ، واستعانوا بالفرس في النُظُم الادارية والآداب العامة والاتجاه الزهدي ، والتفتوا إلى الهنود في معالجة الامراض ومعرفة خصائص العقاقير وأصول الحساب ، ومبادئ التصوف وطرائق التنجيم ، ونقلوا عنهم وعن

الفرس الحكمَ والقصصَ والاساطيرَ والاقوالَ المأثورة . وكان صلةَ الوصلِ بينهم وبين اليونان علماءُ السريان . وبينهم وبين الهنود أدباءُ الفرس . ثم استغنوا تباعاً عن الواسطة ، وغدا النقل إلى العربية عن لغة الاصل على نحوٍ مباشر .

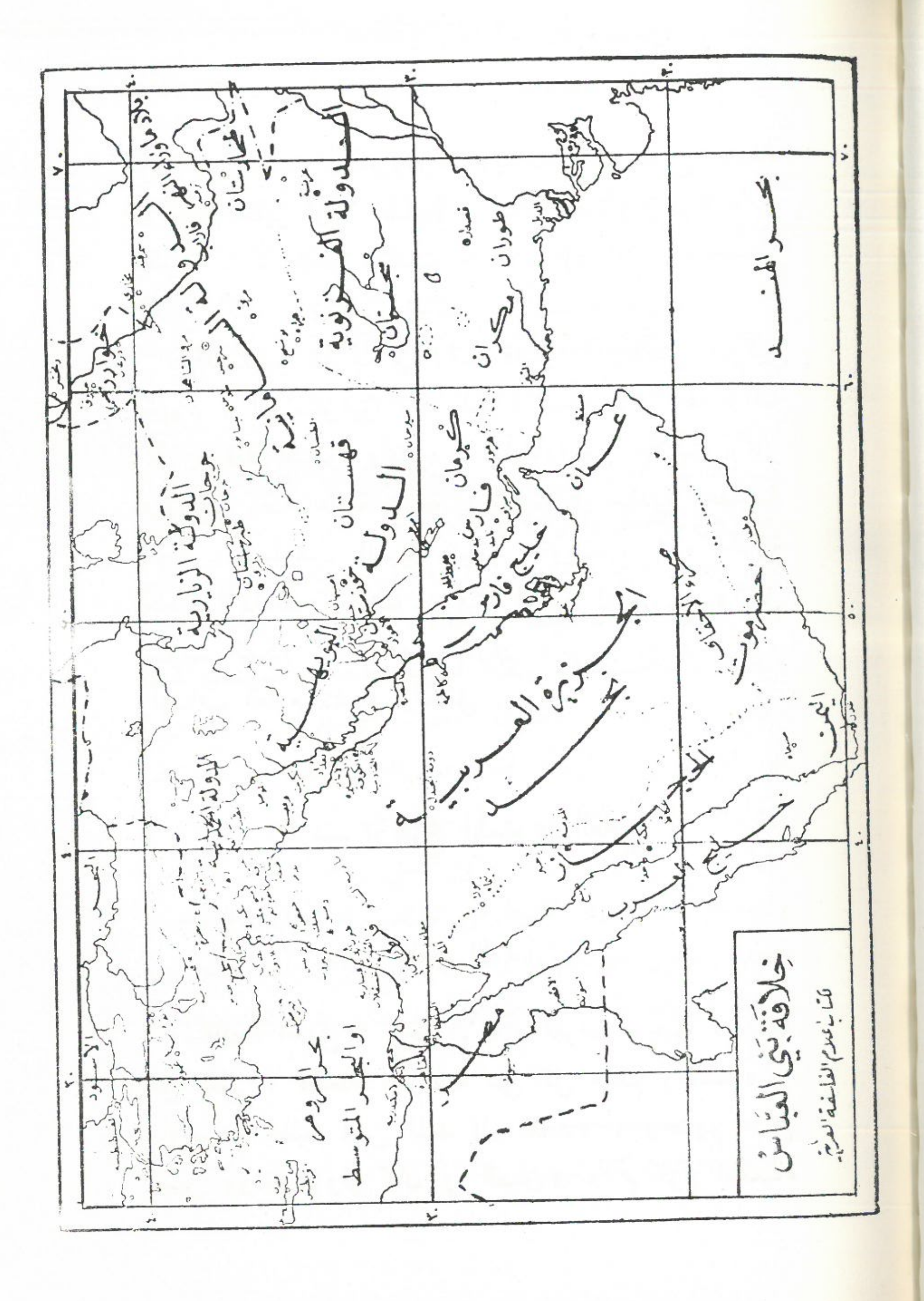
مرحلة النقل الفردي : بدت طلائع هذه الحركة في العصر الاموي ، ونشطت في أوائل العصر العباسي . كانت في العصر الأموي على نطاق محدود ، لأنها كانت ثمرات جهود فردية ، توسل بها أصحابها إلى استدرار الرزق ونيل الحظوة . من شواهد ذلك اشتغال خالد بن يزيد بعلم الكيمياء والنجوم ، بعد أن أضاع حقه في الخلافة . قيل انه درس الكيمياء على راهب يوناني اسمه ماريانوس استقدمه من الاسكندرية لهذا الغرض ، وانه أمر بنقل كتب في هذا العلم إلى العربية ، واشتغل في محاولة تحقيق حجر الفلاسفة واكسير الحياة . ومن ذلك ان ماسرجويه ، الطبيب الفارسي الأصل ، نقلَ إلى العربية في عهد مروان ابن الحكم ترجمة فارسية لكتاب في الطب كان قد وضعه باليونانية قس اسمه اهرون ، وان عمر بن عبد العزيز وسّع معهد الطب في انطاكية بأن استقدم اليه نُطُسَ الاطباء من الاسكندرية ، وكلفهم — بعد ان استخار الله — بنقل بعضِ المؤلفات الطبية إلى اللغة العربية .

النقل في عهد المنصور والرشيد : عندما استتب الأمر لبني العباس ، وقبضوا على أزمّة الأمور بيد من حديد ، انصرفوا إلى سائر شؤون العمران فنظموها ، وعملوا على اصلاحها وترقيتها . ثم أولَوا علوم الاعاجم عنايتهم الخاصة ، وعملوا على نقلها وتعميمها . فقد كان المنصور ، ثاني خلفائهم ، شديدَ الرغبة في علم النجوم ، فنُقل في عهده عن الهندية الكتاب المعروف بـ « السندهند » في الفلك ، ورسائل أخرى في الحساب حملت إلى العرب نظامَ الارقام الهندية . وفي عهده أيضاً نقل كتاب « كليلة ودمنة » عن ترجمته الفارسية ، ونقلت بعض المؤلفات عن اليونانية بطريق السريانية . وترسم الرشيد خطى المنصور في تنشيط العلوم واكرام العلماء ، فنُقل في عهده كتاب اقليدس « أصول الهندسة » ، ومؤلّف بطليموس في الفلك المعروف بـ « المجسطي » .

النقل المنظم في عهد المأمون : وبلغت هذه الحركة أوجَها في خلافة المأمون (٨١٣ — ٨٣٣) إذ كان المأمون عالماً بارزاً ، وكان شديدَ الرغبة في الفلسفة ، عظيمَ التقدير لعلوم اليونان . فوقف جهودَه العلمية على الترجمة ، وعمل على توسيع نطاقها وتنظيم مجهودها . فبنى لهذا

الغرض داراً خاصة سمّاها « بيت الحكمة » جهزها بمكتبة كبيرة ، وأنشأ فيها حلقة للمناقشة ومعهداً للترجمة . وقد استقدم إلى « بيت الحكمة » أبرعَ المترجمين ، ووكل أمرهم إلى « شيخ المترجمين » حنين بن اسحق (٨٧٦) . فكان حنين يختار الكتب ويدفعها إلى المترجمين . ويراقب أعمال الترجمة ويأذن بالنسخ . وربما قام بترجمة الكتب من اليونانية إلى السريانية ، ثم تولى ابنه اسحق وابن اخته حبيش ، نقل الترجمة السريانية إلى العربية . وكثيراً ما كان المأمون يوفده إلى المدن النائية لجمع الكتب القيمة في مختلف المواضيع .

مراكز أخرى للنقل : وكان في العالم الاسلامي — فضلا عن بغداد — مراكز أخرى للدرس والنقل ، منها مدينة مرو في أواسط فارس ، وقاعدة جُنْدَيْسابور في غربيها ، غلبت على الأولى العناية بالرياضيات والفلك ، وانقطعت الثانية إلى الاهتمام بشؤون الطب والعقاقير . وكانت كلتاهما من أهم مراكز الاتصال بين الهندية والعربية . ثم ان حَرّانْ كانت من أهم المراكز التي عنيت بالترجمة . تولى أمرَها في أوج شهرتها ثابت بن قرة (٩٠١) وابنه سنان بن ثابت ، وتمّ فيها نقل كثيرٍ من الكتب اليونانية في الفلك والطب والفلسفة إلى العربية . ولعلها كانت



السابقة ، بين معاهد الترجمة ، إلى النقل المباشر عن اليونانية .

أشهر المشتغلين بالنقل : وكان اشهر النقلة عن الفارسية : ابن المقفع ، وعلي بن زياد التميمي ، والحسن بن سهل ، ومحمد بن جهم البرمكي ، وغير واحد من آل نوبخت ، وأبرز مَنْ نقل عن الهندية محمد بن ابراهيم الفزاري مترجم « السندهند » ، وخير من ترجم عن اليونانية والسريانية حنين بن اسحق ، وابنه اسحق بن حنين ، وقسطا بن لوقا ، وثابت بن قرة ، ويحيى بن عدي ، وعديدون من آل بختيشوع وآل ماسويه . وكان النقل أولاً في الطب والنجوم والحساب ، ثم تطرق إلى سائر فروع الرياضيات والطبيعيات ، وانتهى أخيراً إلى الفلسفة وعلم المنطق بداعي نشاط المعتزلة .

الترجمة والتأليف بعد المأمون : واستمرت حركة الترجمة بعد عهد المأمون نشيطة موفقة ، إلا انها لم تبقَ مأجورة ، بل تحررت وقامت على الرغبة الشخصية والهمة الفردية . ذلك ان مواصلة الاشتغال بهذه العلوم ، كانت قد ولّدت عند هواتها لذةً عقلية قوية ، كما تمثل ذلك في نشاط أبناء موسى بن شاكر الثلاثة . فما استهل القرن العاشر حتى أخذت الحركة العلمية في النضج ، وغدت الترجمات

مردفة بالتعليقات والشروح . وبدأت المؤلفات في هذه المواضيع تظهر أولاً بصورة دراسات قصيرة في موضوعات محدودة ، ثم بشكل مؤلفات جامعة ، فيها اقتباس واجتهاد ، وتحليل ونقد ، وتنظيم وتبويب ، واستنباط ووضع .

هكذا تيسر للعرب في وقت قصير ، وبفضل تركيز الجهود ، ان يستوعبوا تراثاً فكرياً أنتجته ثلاث حضارات راقية . فقد اقتبسوه وتمثلوه ، وأنشأوا من خلاصته وثمار جهودهم نهضة علمية رائعة ، تجلت في ميادين علمية مختلفة ، ومذاهب فلسفية متباينة . وباتساع هذه الحركة العلمية ازدادت المعارف ، ونما الروح العلمي ، واتسق أسلوب التفكير . وأخذت مجاري الفكر تتنوع وتفترق ، وأصناف العلوم تتفرع وتستقل .

٢ — ارتفاع المستوى العلمي

المساعي الأولى

مكافحة الجهل : وجه الاسلام العرب توجيهاً صحيحاً نحو العلم ، فجعله « فريضة على كل مسلم ومسلمة » ، وأوصاهم بطلبه « من المهد إلى اللحد » ، وحثّهم على السعي وراءه « ولو كان في الصين » ، ثم كرّم العلماء

ورفعهم إلى منزلة جعلهم فيها « ورثة الانبياء »[١] . ذلك لأنه شاء أن يهديهم إلى الحق في جميع ألوانه . ولقد عمد النبي ، ثم خلفاؤه الراشدون ، إلى وضع هذا التوجيه موضع التحقيق ، فباشروا بمحاربة الامية ، بأن اتخذوا التدابير الممكنة لتعليم الناس القراءة والكتابة ، من أجل أن يقرأوا بأنفسهم الكتاب الكريم ويهتدوا بهديه .

وكانت أولى البوادر في هذه السبيل ما اقترحه النبي ، على من يُحسن القراءة والكتابة من أسرى مكّة ، من تعليم بعض صبيان المدينة ، في مقابل تحريرهم . وما زالت هذه الحملة البدائية تتسع وتتكاثف حتى غدت مجهوداً عاماً منظماً ، انبثقت منه نهضة فكرية رائعة ، تسلمت قيادة الفكر الانساني في غضون العصور الوسطى . ولقد رأينا من المناسب ، قبل أن نستعرض هذه النهضة على اختلاف أدوارها وتنوع مجاريها ، ان نلمّ بأهم المراكز التي انتشر منها العلم . وبأفعل الوسائل التي استخدمت لنشره وتعميمه . حتى إذا انتهينا من ذلك ، عمدنا إلى العلوم ، فتحدثنا بايجاز عن نشأتها وتقدمها ، وعرّفنا بأعلامها وحاملي لوائها ، ونوهنا بمآثر العرب في رقي أوضاعها واتساع آفاقها .

---

١) هذه المقتبسات أحاديث نبوية .

أسواق الأدب في الجاهلية : نشأت دور العلم في كل أمة من أوليات وضيعة . وأقدم ما نعلمه من هذا القبيل ، عند العرب ، المباريات الأدبية التي كانت تُقام ، على اثر الانتهاء من أعمال التجارة في الاسواق الموسمية : وأشهرها عكاظ في الحجاز . فقد كان الشعراء وهواة الأدب يقصدون الاسواق في هذه المواسم ، فينشدون أروع ما نظموا من شعر ، ويروون خير ما حفظوا من روائعه . وربما تباروا في النظم ، وتنافسوا في الحفظ ، ونقض بعضهم قول بعض ، وكثيراً ما أقاموا من بينهم حكماً بوأوه سدة الرئاسة ، وألقوا اليه بمقاليد الحكم في دولة الادب هذه .

حلقات العلم في المساجد : ثم جاء الاسلام بحملته الكبرى على الامية . واشتدت الرغبة في تعلم القراءة والكتابة ، وأقبل « طلاب العلم » على القليلين ممن أجادوهما فكانوا يجتمعون بهم — في بادئ الأمر — في بيت أو خيمة ، أو في كنف بناء أو تحت ظل نخلة . حتى إذا انشأ المسلمون ، في الصدر الأول ، بيوتاً خاصة للعبادة ، غدت هذه الدور مجتمعاً عاماً للناس ، وصارت من ثَمّ مراكز للعلماء ومراداً لطلاب العلم . وما ان بنيت المساجد في الصدر الثاني حتى نشأت في أركانها حلقات التعليم ،

للتثقيف الديني ، ولتدريب الطلاب على القراءة والكتابة . ولقد بقيت حلقات العلم متصلة ببيوت العبادة حتى صدر العهد العباسي . على انها اتسعت لعلوم أخرى ، ذات صلة بالدين ، اقتضاها التقدم العمراني ، من لغة وأدب ونقد وتاريخ . وقامت ، فيما بعد ، دور للتعليم في مبانٍ مستقلة ملاصقة للمساجد وتابعة لها . وبقيت كذلك في كثير من المدن الاسلامية لا سيما في الاندلس .

الكتاتيب والمجالس الخاصة : ولقد نشأ في إبّان العصر العباسي ، فضلاً عن الحلقات المسجدية والدور الملاصقة للمساجد ، مؤسسات علمية خاصة غرضها الرئيسي العناية بشؤون التعليم ، منها البدائي والعالي ، ومنها الديني المذهبي ، والعلمي المدني . فكانت الكتاتيب تعنى بما هو من قبيل التعليم الابتدائي . وكان التعليم فيها يقوم على حفظ القرآن ، ورواية الشعر ، والتدرّب على القراءة والكتابة ، مع تحصيل شيء من الاخبار واوليات الحساب . وكانت هذه الكتاتيب كثيرة في المدن ، وقد لا تخلو منها كبريات القرى في الارياف . وأما التعليم العالي فقد تعدّدت معاهده ، وتنوعت مواضيعه . فكان منها المجالس الخاصة والمؤسسات العامة ، وكان منها ما يعنى بالعلوم الدينية : من فقه وتفسير وكلام ورواية حديث ، ومنها ما يعالج اللغة والأدب والبيان والنقد ، ومنها ما ينقطع إلى العلوم

العقلية : من طبيعيات ورياضيات ومباحث فلسفية . فلقد نشأت حلقات للتعليم في دور الخاصة من العلماء على اختلاف اختصاصهم ، وأقيمت مجالس الأدب والمناظرة في دور هواة الأدب ، فغدت قصور الأمراء ودور العلماء ومنازل الشعراء موئلاً للعلم والأدب ، ومراداً للطلاب والمستزيدين على اختلاف مشاربهم .

بيت الحكمة ودار العلم : ونشأت ، إلى جانب الدور الخاصة ، مؤسسات علمية رسمية ذات نظام إداري خاص ومنهج تدريسي معين . كان أولها « بيت الحكمة » الذي أنشأه الخليفة المأمون في بغداد ، في العقد الثالث من القرن التاسع . فقد كان فيه معهد لترجمة العلوم الدخيلة ، ومكتبة كبيرة للمطالعة ، وقاعات لعقد المجالس . وكان الطلاب يقصدونه من كل صوب للتعرف بتلك العلوم الطارئة على الحياة الفكرية الفتّية . واستمر « بيت الحكمة » في ازدهاره ونشر رسالته حتى أوائل القرن العاشر ، إذ قويت في تلك الحين ردة « الكلام » ، واتجهت سياسة التعليم بتأثيرها اتجاهاً دينياً محافظاً .

وفي مطلع القرن الحادي عشر أنشأ الحاكم بأمره ، في القاهرة ، معهداً للعلم عرف بـ « دار الحكمة » أو « دار العلم » نظّمه على غرار « بيت الحكمة » ، وأنفق بسخاء على إنماء مكتبته ، وتجهيزه بوسائل الاختبار العلمي . وكان

« دار العلم » إلى جانب مجهوده العلمي يسهم مع الجامع الازهر ، في تعزيز التعليم الشيعي . واستمر على ذلك حتى آخر الخلافة الفاطمية . ففي هذا العهد قوي مذهب أهل السنة على يد السلاجقة ، وامتد تأثيره إلى مصر عن طريق صلاح الدين ، وهو الذي أطاح بدار العلم ليقيم مكانه مدرسته الصلاحية .

النظامية والمستنصرية : على ان « المدرسة النظامية » كانت اشهر المؤسسات العلمية في الاسلام . أسسها نظام الملك وزير الب ارسلان السلجوقي في بغداد ، في أواسط القرن الحادي عشر ، وجعل لها فروعاً في نيسابور وبلخ وهراة وأصفهان ومرو والبصرة والموصل ، عرفت جميعها بهذا الاسم . وضع لها نظاماً جامعياً محكماً ، غدا من بعد نظاماً قياسياً لمؤسسات العلم الكبرى ، ووجه برامجها لمقاومة التعليم الشيعي ، ونشر مذهب أهل السنة ، ومناصرة المنهج الاشعري .

وفي مطلع الثلث الثاني من القرن الثالث عشر أسس الخليفة العباسي المستنصر ، في بغداد ، المدرسة المستنصرية التي أقامت التعليم الديني على أساس المذاهب الفقهية الأربعة الكبرى . أجراها على غرار المدرسة النظامية ، وجهزها بالمطابخ والحمامات ، وأنشأ فيها داراً للكتب ، ومركزاً للعناية الصحية . واستمرت ، في هذه الاثناء ، معاهد

العلم القديمة عاملة في حقل الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفلسفة ، تستقبل الطلاب ، وتخرج العلماء ، وتنتج المؤلفات القيمة ، وتجري الابحاث والتجارب . وقد كان لهذه المعاهد فضل عظيم في نشر العلم ، ورفع مستوى الفكر ، لا سيما وجلّ موظفي الدولة الاداريين كانوا من طلابها وخريجيها .

المكتبات وحوانيت الوراقين : ولم تكن المكتبات وحوانيت الوراقين أقل شأناً في تعميم المعارف من معاهد العلم ، إذ كانت مبثوثة في المدن الكبرى بين عامة مفتوحة جمهور ، وخاصة متاحة لفئات معينة ، تتيح للعصاميين مجال التحصيل الشخصي . ومن أشهرها مكتبة « بيت الحكمة » في بغداد ، ومكتبة الحكم الثاني في قرطبة ، ومكتبة « دار العلم » في القاهرة . وكان في الموصل مكتبة عامة لجميع العلوم ، وكذلك في شيراز والبصرة . وكان لدور الكتب العامة أموال تأتيها من أوقاف معينة . وكان للمكتبات الكبرى فهارس هي ، بالنسبة الينا اليوم ، ذات أهمية قصوى ، لأنها بمثابة سجل لنتاج العرب الفكري في مختلف حقول العلم ، وهي معتمدنا في معرفة ما الفه علماء العرب مما عفى عليه الزمان ، وطمس ذكرَ مؤلفيه الدهر . أشهرها كتاب « الفهرست » لابن النديم (٩٩٥) ، وكتاب « كشف الظنون » للحاجي خليفة (١٦٥٨) .

الرحلة في طلب العلم : كانت الرغبة في طلب العلم ظاهرة عامة في أوساط المجتمع ، لم يلههم عنه غنىً ، ولا أقعدهم عن السعي اليه فقر . وقد كان الطلاب ينتقلون من حلقة إلى أخرى ، يعالجون في كل منها فرعاً من فروع العلم . وربما ألحت بهم الرغبة في الاستزادة من علم ما ، أو شاقتهم شهرة أحد مشاهير المعلمين ، فرحلوا اليه من مدينة إلى مدينة ، بل ومن بلد إلى آخر . وقد كانت الرحلة في طلب العلم أشبه شيء بأسفار الطلاب الجامعيين اليوم إلى اشهر مواطن التخصص . من ذلك ان الطلاب من أقاصي فارس شرقاً ، ومن المغرب والاندلس غرباً ، كانوا يفدون إلى العراق والشام ومصر والحجاز ، للاخذ عن فحول العلماء ، فاذا فعلوا استكملوا هذه المغامرة بزيارة المواطن المقدسة في الحجاز واداء فريضة الحج .

الاعانات المدرسية : وكان كثيرون من فقراء الطلاب يستعينون على تسديد نفقاتهم ببعض الأموال الموقفة لمثل هذه الغاية . وكانت بعض المدارس تخصص للفقراء من طلابها منحاً مدرسية هي من قبيل المأوى أو الرزق اليومي ، وربما أمدتهم بشيء من الملابس ، أو هيأت لهم مقداراً

من الاسعاف الصحي ، هذا فضلاً عن اعفائهم من رسوم التعليم . ويظهر من بعض السجلات ، ان الطـلاب في كبريات المدارس كانوا يعدون بالمئات في الدورة الواحدة .

احتراف التعليم : على ان التعليم لم يكن في أول أمره مهنة ، فقد كان النبي وصحبه وتابعوه يعلّمون لوجه الله . ولما كثر الاقبال على العلم ، وتنوعت مواضيعه في الصدر الثاني ، نشأت طبقة من المعلمين المحترفين كان جلها من الموالي وأهل الذمة ، إذا كان هؤلاء من أهل العلم ، وكانوا متفرغين للاشتغال بـه ، فاحترفوه لما وجدوا فيه من سعة المكسب . وكثر احتراف التعليم بتقدم العـلوم واتساع المعارف ، وازدياد الرغبة في التحصيل ، وتوفر الارباح بممارسته . فحفلت بالمعلمين المدارس والمساجد ، حتى كانوا يعدون في كل منها بالعشرات ، يعنى كل منهم بموضوع اختصاصه .

مراتب المعلمين : وكان المعلمون درجات ومراتب : فمعلم الصبيان يعنى بالتعليم الابتدائي المشتمل على حفظ القرآن ، وأوليات القراءة والكتابة ، والرواية ، والحساب ، والمؤدّب يتعاطى تعليم أولاد الاعيان في دورهم الخاصة ، والمدرّس يحاضر في بعض العلوم العالية في القاعات المدرسية والحلقات المسجدية ، والمعيد يساعد المدرّس ، فيجتمع

بفئة من الطلاب ، ويشرح لهم ما استغلق من المحاضرة ، ويناقشهم في مادتها ، والشيخ أو الاستاذ هو المرجع الاخير في موضوعه . وجدير بالذكر ان الالقاب العلمية لم تمنحها هيئات خـاصة ، بل كان مبعثها تقدير المثقفين . وكانت المرتبات الشهرية تتفاوت بحسب مكانة المعهد ودرجة الاستاذ ، ونسبتها لا تبعد كثيراً عن نسبة مرتبات الاساتذة في المعاهد الكبرى المعاصرة .

المعلمون وطالبات العلم : وكان المعلم بوجه الاجمال يتمتع بمكانة اجتماعية محترمة . أما ما يرد لماماً في كتب الأدب ، من تندّر على المعلمين ، فموجه إلى معلمي الكتاتيب لا غير . فقد كان الأمراء والوجهاء يجلّون كبار المعلمين ، وربما قصدوهم إلى بيوتهم أو حلقات تدريسهم للأخذ عنهم والاستفادة منهم .

ولم يكن تحصيل العلم وقفاً على الجنس النشيط ، بل قد رغب فيه الجنس اللطيف رغبة شديدة . فمن الخطأ أن نظن ان المرأة في الاسلام كانت دومـاً حبيسة دار الحريم . ولم يكن دائماً للطالبات حلقات خاصة يطلبن فيها العلم على انفراد ، بل كثيراً ما كُنّ يجلسن مع الطلاب في حلقة واحدة ، لا سيما في الكوفة . فالتعليم المشترك — والحالة هذه — ليس بدعة حديثة . وكان لذلك من النساء أديبات وشاعرات وعالمات وطبيبات . وقد نبغ عدد

منهن برواية الحديث ، ومارسن تلقينه .

منهج التعليم الابتدائي : ولما كان الحافز الرئيسي لتعلم القراءة والكتابة إنما هو قراءة القرآن ، كانت المادة الرئيسية في البرنامج تعليم الدين . وعليه فقد كان القرآن الكتاب المدرسي الاول في الاسلام ، إذ هو أساس الايمان ودستور الحياة ، وهو إلى ذلك غاية البيان ومنتهى البلاغة . ولا بد لدى الكلام عن منهج التدريس من التمييز بين مرحلتين من التعليم : مرحلة التعليم الابتدائي ، ومرحلة التعليم العالي . فمشتملات المنهج الابتدائي كانت ، بعد حفظ القرآن ، واجادة الكتابة والقراءة ، درس قواعد اللغة ، ورواية لطائف الشعر ، وممارسة اوليات الحساب ، ومعرفة شيء من الحديث والاخبار وسير الاعلام . كان الناشيء يبدأ بطلب العلم في السابعة من عمره ، وينتهي من هذه المرحلة الأولى في نحو الثالثة عشرة . وقد جرت بعض كتاتيب بغداد على تقليد ، نقلته عنها كتاتيب أخرى ، هو ان يحمل الطالب المنتهي على دابة تقاد به في شوارع المدينة تكريماً له واشادة بفضل معلمه .

منهج التعليم العالي : أما التعليم العالي فقد كان نظامُه نظامَ محاضرات . كان المدرّس — الشيخ أو الاستاذ — يجلس إلى ركنه ، ويلتف حوله الطلاب في شبه حلقة ،

فيحدثهم في موضوع ذلك اليوم ، ويأخذون في تسجيل ما يُلقى عليهم . وقد يتيح لهم الاستاذ ، بعد الانتهاء من المحاضرة ، أن يطرحوا الاسئلة ، وربما أحرجوه فاستدرك على نفسه ، وأقرّ بالخطأ أو التقصير . ثم يتوزع الطلاب في حلقات أصغر يجتمعون فيها بأحد المعيدين ، فيتولى هذا استعراض المحاضرة ، يشرح غامضها ، ويناقش الطلاب في مادتها . ولم تكن المعاهد العليا تتبع منهجاً موحداً ، بل كان لكل منها وجهة معينة فيما يعالجونه من العلوم . كان منها المدارس التي عُنيت بالعلوم الشرعية وباللغة والادب والتاريخ ، مع توجيه مذهبي خاص ، نظير الازهر في عهد الفاطميين ، والنظامية في عهد السلاجقة . ومنها المعاهد التي انقطعت إلى العلوم المدنية ، فامتاز بعضها بالطب والطبيعة ، وتفوق البعض الآخر بالرياضيات والفلك ، أو بعض المذاهب الفلسفية . وكان تعليم الطبيعيات والفلك يتناول الوجهتين النظرية والعلمية ، بحيث تتحقق مادة المحاضرة في المختبرات أو المراصد . فإذا أنهى الطالب دراسة موضوع من المواضيع ، منحه استاذه اجازة تشهد بأنه قد أتقن ذلك العلم ، فاذا كان من الممتازين فيه ، نصت الشهادة على انه قد أجيز له تدريسه . فحق منح الشهادة كان — والحالة هذه — للاستاذ لا للمعهد .

* * *

واذ استوفينا عرض العوامل التي مهدت لقيام النهضة العلمية ، وإجمال الوسائل التي تمّ بها انتشار العلم ، فلنتحول إلى العلوم على اختلافها لنتبين الاطوار التي مرت فيها ، ونتعرف إلى الاعلام الذين حملوا لواءها ، وإلى بعض المؤلفات الهامة التي خلفوها .

٣ — نتاج العرب العلمي

نشأة العلوم الاهلية

التقدم العلمي والفني : عني العرب في إبّان نهضتهم ، بالعلوم على اختلافها . فنشأت على أيديهم علوم ذات صبغة محلية بلغت من التنظيم والازدهار شأواً مرموقاً . ثم أقبلوا على علوم الاعاجم فترجموها واشتغلوا بها وزادوا فيها ، وطبعوها بطابعهم الخاص . وكان شأنهم في بعض الفنون مثله في سائر العلوم كما سيجيء . على ان المجال الحالي لا يتسع للتحدث مفصلاً عن جميع ما خلفه العرب في ميدان العلم والفن . لذلك سنلم بهذه الظاهرة من التراث الفكري الماماً عاماً يناسب ما نحن بصدده من نظرة اجمالية في الفكر العربي .

أعلام اللغة وأشهر آثارهم : ففي الحقل المحلي استكمل

علماء اللغة تدوين القواعد ، واستخرجوا أوزان العروض، واستنبطوا قواعد النقد ، ووضعوا أصول البيان . ثم بحثوا مفردات اللغة ، ففسروا غريبها ، وميّزوا بين أصيلها ودخيلها ، ووضعوا الكتب المعجمية على أساس الموضوع . ثم بحثوا في صورها وأصول اشتقاقها وأسرار صيغها . وانتهوا بوضع المعاجم العامة ، مرتبة أولاً حسب مخارج الحروف من الحلق ، ثم بحسب الحرف الأخير فالاول فالاوسط من الصيغة المجردة . ومن خير ما خلفوه في اللغة وبيانها وفقهها ومعاجمها :

المثل السائر لضياء الدين بن الاثير (١٢٤٠) في البيان والنقد . مغني اللبيب لابن هشام (١٣٦٠) في قواعد اللغة . فقه اللغة للثعالبي (١٠٣٨) في فقه اللغة . الخصائص لابن جني (١٠٠٢) في فلسفة الاشتقاق . لسان العرب لابن منظور (١٣١١) في متن اللغة .

أعلام الأدب وأشهر آثارهم : وعنوا بأدبهم ، فحرروا الشعر من السياق التقليدي ، واستلهموا مواضيعه من الحياة الواقعية ، وخرجوا به — في الاندلس — من وحدة الوتيرة في الايقاع والروي ، في ما عرف بالموشحات . ثم عنوا بآثاره ، فجمعوا الدواوين ، وألّفوا المختارات ، ووضعوا الموسوعات الأدبية في أخبار الشعراء ومأثور أقوالهم ،

وفسّروا ما استعصى من ألفاظها ، وشرحوا ما استغلق من معانيها . وفعلوا مثل ذلك في النثر الفني ، فرققوا عباراته ، ونوّعوا أساليبه ، وفرّعوا موضوعاته ، ووازنوا بين مقاطعه ، وجانسوا بين ألفاظه ، وطابقوا بين معانيه ، وتفننوا ، ما شاء لهم التفنن ، في أبواب المجاز وضروب البيان . إلا أن بعضهم غالى في تلك الفنون ، حتى خرج بها من السليقة السليمة إلى الصنعة النابية . وتجلى ذلك ، بالاكثر ، في فن من فنون ترسلهم منقطع النظير في الآداب الأخرى ، هو فن المقامات . والذي نخصه بالذكر من المجاميع الشعرية :

جمهرة اشعار العرب لأبي زيد القرشي (القرن التاسع) . المفضّليات للمفضل الضبي (٧٨٤) . ديوان الحماسة لأبي تمّام (٨٤٥) . كتاب الحماسة للبحتري (٨٩٧) .

وأما الموسوعات الأدبية فأشهرها على الاطلاق :

كتاب الاغاني لأبي فرج الاصفهاني (٩٦٧) . العقد الفريد لابن عبد ربه (٩٤٠) . الذخيرة لابن بسام (١١٤٧) .

وهنالك ، غير هذه ، موسوعات جمعت من كل فن خبراً — من لغة وأدب ونقد ونادرة تاريخية نذكر منها :

الكامل للمبرد (٨٩٨) . الامالي للقالي (٩٦٧) .

نهاية الارب للنويري (١٣٣٢) . صبح الاعشى للقلقشندي (١٤١٨) .

وأما الانشاء الفني فكان في مقدمة أعلامه ابن المقفع (٧٦٠) صاحب كليلة ودمنة ، والجاحظ (٨٦٩) مؤلف البيان والتبيين .

أعلام التاريخ وأشهر آثارهم : وإذ دوّنوا التاريخ العام ، جعلوه أولاً على أساس السنين . وأثبتوا الاخبار بأسانيدها . ثم عدلوا عن هذا السياق فأوردوا الاخبار بحسب الموضوع آناً ، وبحسب العصر آناً ، والدولة آناً آخر . ووضعوا التراجم العامة التي استمر بها الخلف من حيث وقف بها السلف . فجاءت حلقات آخذاً بعضها برقاب بعض . وجاء بعضها على أساس الموضوع : في الاطباء ، أو النحاة ، أو علماء الدين ، أو اعلام الأدب . فأجمع كتب التاريخ العام وأوثقها :

أخبار الرسل والملوك للطبري (٩٢٣) . الكامل في التاريخ لعز الدين بن الاثير (١٢٣٤) . مروج الذهب للمسعودي (٩٥٦) . كتاب العبر لابن خلدون (١٤٠٦).

وأشهر كتب التراجم العامة على الاطلاق :

وفيات الاعيان لابن خلكان (١٢٨٢) . فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي (١٣٦٣) . بغية الملتمس لأحمد بن

يحيى الضبي (١٠٢٣) .

وأما ما وضع منها في أرباب الاختصاص فأشهره :

تاريخ علماء الاندلس للفرضي (١٠١٣) . معجم الأدباء لياقوت (١٢٢٨) . أخبار الحكماء للقفطي (١٢٤٨) طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة (١٢٧٠) . الاصابة في تمييز الصحابة للعسقلاني (١٤٤٨) .

أعلام الرحلات وأشهر آثارهم : ثم ان الكثيرين منهم قاموا برحلات واسعة في الاقطار الاسلامية ، إما بحكم مهمة أسندت اليهم ، أو بدافع الاطلاع والاستزادة من العلم ، ووضعوا على الاثر ، مؤلفات قيمة وصفوا فيها البلدان التي زاروها من حيث مناخها ، وطبيعة أرضها ، وأنواع نباتها ، وأصناف حيوانها ، ودرجات عمرانها . وتحدثوا عن مدنها وقراها ، وعادات سكانها ، وطرق المواصلات بينها . ووضعوا في ذلك كتب الرحلات والمسالك والممالك ، والمعاجم الجغرافية . فمن ذلك :

كتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه (٩١٢) . المسالك والممالك لابن حوقل (أواسط القرن العاشر) . أحسن التقاسيم للمقدّسي (٩٨٥) . نزهة المشتاق للادريسي (١١٦٦) . تحفة النظار لابن بطوطة (١٣٧٧) .

ومن خيرة المعاجم الجغرافية : كتاب البلدان لليعقوبي

(٨٩٢) . معجم البلدان لياقوت الحموي (١٢٢٨) . تقويم البلدان لأبي الفداء (١٣٣٢) .

الفنون العربية : أما في حقل الفنون ، فلئن كان الاسلام قد زجر عن التصوير والنحت لداعٍ ديني ، فقد تحولت مواهب العرب الفنية إلى فنون أخرى . فأبدعوا في النقش والحفر والزخرفة ، والرسوم الهندسية والنباتية ، واستنبطوا في ذلك فناً لا يزال يعرف بهم هو « الارابسك ». وجعلوا من الخط فناً من فنون الرسم ، نقشوا به الآيات ومأثور الاقوال في ثنايا الاشكال الأخرى ، فجاءت رائعة الانسجام . وقد خلدوا هذا الفن في زخرفة المباني ، والرسم على النسيج ، وتزويق المصنوعات الجلدية ، لا سيما غلافات الكتب ، والصفحات الأولى منها . وأحدثوا — إلى ذلك — في العمارة فنوناً ، وفي تخطيط المباني أشكالاً ، وفي الموسيقى ألحاناً وأنغاماً . ووضعوا في آلات العزف، وفلسفة الموسيقى مصنفات ذات شأن .

وإنما سقنا الكلام في تراث العرب في هذه العلوم والفنون ، ليقوم ذلك دليلاً على ان نهضة العرب الفكرية لم تكن حركة مجلوبة ، بل كانت نهضة اقتباس وتمثّل ، وتنظيم ووضع ، شأنها في كل أمة ناهضة . فالاثار التي استعرضناها ، في ما مرّ من هذا الفصل ، جميعها نشأت من اوليات بدائية ، وما زالت تنمو وتنتظم حتى استوت ،

بفضل الكثير من الجهد الفكري ، علوماً راقية وافية . هذا في الحقل الفكري المحلي ، أما العلوم الدخيلة ، العملية منها والنظرية ، فحرية منا بنظرة أوسع .

تطور العلوم الدخيلة

عني العرب بالعلوم الدخيلة جملة ، فترجموا خير ما عرفوا من آثارها . ثم درسوها وحققوا فيها ، وأصلحوا ما سنح لهم أن يصلحوه ، وزادوا ما وفقوا إلى زيادته ، ثم تركوا على ذلك كله طابعهم الخاص . وفي ما يلي كلمة موجزة في كل منها :

تعميم الحساب الهندي : أخذ العرب جل علومهم الرياضية عن اليونان والهنود ، وامتازوا منها بالجبر والمثلثات . وكان في ما اقتبسوه عن الهنود نظام الترقيم العشري ، وهو نظام الارقام المعروفة عندنا « بالهندية » ، وعند الافرنج « بالعربية » . وإلى العرب يعود الفضل في انتقال هذه الارقام إلى العالم اللاتيني . وبفضلها تيسر للعلوم الرياضية أن تقطع شوطاً بعيداً في مضمار التقدم ، وذلك نظراً لسهولة استخدامها ، وبعد أثرها في تسيط العمليات الحسابية . ولما كان علماء أوروبا قد أخذوا هذا النظام عن العرب في اسبانيا ، فقد نسبوا الارقام اليهم ، فعرفت

عندهم بـ « الارقام العربية » . أما الكسر العشري فينسب فضل استنباطه إلى غياث الدين الكاشي (١٤٢٤) إذ أثبت نسبة الدائرة إلى قطرها في بعض مؤلفاته على هذه الصورة ٣,١٤١٥٩٦٥٣٥٨٩٨٧٣٢ صحيح .

علم الجبر واللوغارذمات : أول من نبغ في الرياضيات من العرب محمد بن موسى الخوارزمي (٨٥٠) ، فهو الذي رفع اسم العرب عالياً في تاريخ هذا العلم ، وذلك بما ترك فيه من مؤلفات ، وحقق من مبتكرات . فالخوارزمي ، بين العرب ، أول من عدل عن الابجدية إلى الارقام الهندية في مؤلفاته ، وأسبق من حبذها ودعا إلى استخدامها . وعن كتبه أخذها علماء اللاتين في القرن الثالث عشر ، ثم عمموا استخدامها تباعاً مكان الارقام الرومانية التي طالما عانوا من سوء طواعيتها . ويعتبر الخوارزمي – إلى ذلك – مؤسس علم الجبر الحديث ، إذ كان كتابه « الجبر والمقابلة » عمدة الرياضيين في هذا العلم ، وظلت ترجمته مرجع الطلاب في العالم اللاتيني حتى القرن السادس عشر . وللخوارزمي أيضاً فضل كبير في تقدم علم المثلثات وفي وضع بعض جداوله . وليس أدل على فضله في « الجبر » من تسمية هذا العلم بالاسم الذي اختاره هو له . وكذلك اشتهر الخوارزمي باستخدام الرموز في المسائل الحسابية ، وثابت بن قرة بحل المعادلات

الجبرية بالطرق الهندسية ، وابن حمزة المغربي بالمثلثات وجداول اللوغارذمات .

الهندسة في العمران : ولقد اعتمد العرب في الهندسة على الاصول التي وضعها اقليدس ، والابحاث التي انشأها ابولونيوس ، فتدارسوها وتوسعوا في بعض نواحيها . اشتهر منهم في ذلك ابن الهيثم (١٠٣٩) وغياث الدين الكاشي (١٤٢٤) ، وامتازوا اجمالاً باستخدام هذه الأصول في الشؤون العمرانية .

ضبط الارصاد : أما الفلك فقد اعتمد فيه العرب — أول الأمر — على كتابين هامين : أحدهما هندي هو « السدهنتا » ، والثاني يوناني ، هو « السنتاكسيس » . وقد عرف الاول في الترجمة العربية بالسندهند ، والثاني بالمجسطي . وكان الخوارزمي ، وهو نابغة العرب في الرياضيات ، أولَ من نبغ في الفلك أيضاً من العرب . فقد وعى ما انتهى اليه الهنود واليونان في هذا العلم ، ووضع زيجاً (تقويماً) غدا من بعده معتمد الدارسين . وعكف الفلكيون بعده على أعمال الرصد ، فبذلت الجهود الجبارة في انشاء المراصد الجديدة ، وتحسين آلات الرصد ، واصلاح طرقه . فتمكنوا بذلك من تنقيح الارصاد السابقة ، وتوصلوا إلى نتائج أدق وأضبط في قياس خطوط العرض ،

وتعيين مواعيد الكسوف والخسوف ، وأوقات اعتدال الليل والنهار ، وطول السنة الشمسية . وكانت مراصدهم ، العامة منها والخاصة ، مجهزة بالمقاييس والاسطرلابات والمزاول ونحوها . وكانوا في الوقت نفسه يعملون جاهدين على تحسين هذه الآلات ، فيوصلهم ذلك إلى نتائج أدق واضبط .

اتقان الزيوج : ولقد نبغ في الفلك بعد الخوارزمي محمد بن جابر البتّاني (٩١٨) ، وكان يجري ارصاده في الرقة وانطاكية . وقد امتازت ارصاده بالدقة ، وتوصل في حساب دوران الافلاك ، وانحراف دائرة البروج ، وتعيين نقطة الاعتدال ، وطول السنة الشمسية ، إلى نتائج فاقت كل ما تقدّمها دقّةً . ولذلك غدا زيجه من خيرة الزيوج . وتلاه ابو الريحان البيروني (١٠٤٨) ، ففاقه بدقة الارصاد . وترك لنا في الفلك كتابين هامين : أحدهما « الآثار الباقية » والآخر « القانون المسعودي » .

المبتكرات الفلكية : وبلغ البيروني من استقلاله في التفكير أنْ شكّ في صحة النظام الفلكي الذي قرره بطليموس في المجسطي ، واعتبر البينات الواردة على صحته غير مقنعة ، وأشار إلى احتمال اعتباره دورة الفلك اليومية نتيجةً لدوران الأرض على محورها ، وهو ما أثبته

كوبرنيكوس في مطلع العصر الحديث . ولقد أنجبت الاندلس في هذا العلم البطروجي (١٢٠٤) صاحب كتاب «الهيئة» ، وأخرجت صقلية الادريسي (١١٦٦) واضع أول خريطة لصورة الفلك وشكل الأرض . فقد نقش صورة الفلك على كرة معدنية ، ورسم شكل الأرض على قرص من فضة ، وقدمهما تحفة علمية فنية لمولاه روجر الثاني صاحب صقلية .

وعلى العموم فان فضل العرب في علم الفلك يتجلى في انهم جمعوا خير ما خلفه اليونان والكلدان والهنود والفرس والسريان في هذا العلم ، إلى ما وفقوا هم إلى كشفه ، وفي انهم حرروه من أباطيل المنجمين ، واتجهوا به اتجاهاً استقرائياً . هذا فضلاً عما أدخلوه من التحسين على أدوات الرصد ، وما بلغوه بالتالي من الضبط في حساب حركة البروج والكواكب ، حتى ان الخلل في كل حال لم يتجاوز بضع دقائق بالنسبة إلى ما نعرفه نحن اليوم .

المعالجة الطبية : كان التطبيب في الجاهلية يعتمد ، في الدرجة الأولى ، على الحجامة والفصد والكي ، والمعالجة ببعض العقاقير والحشائش . وكان يشوبه الكثير من أساليب التجربة والشعوذة والتدجيل ، حتى كان الحارث بن كلدة في أواخر الجاهلية وأوائل الاسلام ، فقصد إلى العراق وغربي فارس ، ووعى الكثير من العلاجات الصحيحة ،

والوصفات الطبية المفيدة . وفي العهد الأموي ازدادت العناية بهذا العلم بازدياد الشعور بالحاجة اليه ، فعني أولو الأمر بترجمة آثاره ، وتنشيط معاهده ، وتكريم أعلامه . وجرى على مثل ذلك العباسيون في أوائل نهضتهم العلمية .

ترجمة المؤلفات الطبية : تحدر هذا العلم إلى العرب من مصدرين هامين : الاول يوناني وآخر هندي . وتعهدته مدارس عديدة في الاسكندرية وانطاكية وحرّان وجنديسابور . وعني بعض أطباء السريان والفرس بترجمة شيء من كتبه إلى جماعة من أعيان العرب . حتى إذا انتظمت حركة الترجمة في مستهل العصر العباسي ، بفضل الرشيد والمأمون ، نقل إلى العربية عددٌ من مؤلفات ابقراط وجالينوس ، وجملةٌ من كتب الهنود في خواص الحشائش واستخراج العقاقير وشفاء الامراض .

أعلام الطب وأشهر آثارهم : وأخذ العرب من بعد ذلك يمارسون التطبيب ، حتى نبغ منهم أبو بكر الرازي (٩٢٥) ، فانقاد هذا العلم اليهم . ومن أهم ما ترك لنا الرازي من المؤلفات رسالة في «الجدري والحصبة» ، وكتاباً جامعاً في الأمراض وعلاجاتها هو «الحاوي» . واشتهر في الطب بعد الرازي الفيلسوف ابن سينا (١٠٣٧).

فقد حذق علم الطب إلى جانب شهرته في الفلسفة ، والف فيه موسوعة طبية ضخمة هي كتاب « القانون » ، اشتمل على أوصاف الأمراض المعروفة ، وأثبت مئات من العقاقير الطبية مشيراً إلى خصائصها ووجوه منافعها . وهو أشهر كتاب تركه العرب في الطب ، بل أشهر كتاب أخرجته العصور الوسطى في هذا الموضوع . وعلى هذا النحو جرى ابن رشد (١١٩٨) فوضع — مع اشتغاله في الفلسفة — كتاب « الكليات في الطب » ، وذلك بمساعدة زميله ابن الطفيل (١١٨٥) . وهذه الموسوعات الطبية الثلاث ، نُقلت إلى اللاتينية في ما نُقل من آثار العرب، وبقيت معتمد معاهد الطب في جامعات أوروبا عدة قرون.

التقدم في الجراحة : واشتهر أطباء العرب بالجراحة أيضاً ، وامتاز منهم فيها أطباء الاندلس على الاخص ، لا سيما أبو القاسم الزهراوي (١٠١٣) . فقد بسط في الجزء الأخير من مؤلفه الطبي « التعريف لمن عجز عن التأليف » كل ما عرف عن الجراحة إلى عهده وضمّنه رسوماً لبعض الآلات الجراحية ، ودعا فيه إلى أهمية التشريح ، وأبان منافعه وضرورة الاستعانة به . وعني ابن نفيس (١٢٨٨) بدراسة الاوردة والشرايين ، وكان السابق إلى وصف تنقية الدم لدى مروره في الرئتين . واشتهر بجراحة العين ، في مصر ، صلاح الدين بن يوسف (أواخر القرن

الثالث عشر) ومما يؤثر عنه انه نجح في اخراج الماء الأزرق من العين بعملية جراحية . وقد ترك لنا في طب العين كتاباً قيماً اسمه « نور العيون » . ولم يكن الطب وقفاً على الرجال ، بل قد مارسته النساء أيضاً فاشتهرن على الاخص بمعالجة النساء ، من هؤلاء أخت الحفيد بن زهر وابنتها .

المستشفيات وخزانات الأدوية : واهتم العرب كذلك بانشاء المستشفيات ، فارتقى عددها إلى بضعة وثلاثين في الحواضر الكبرى . وكان كل منها مجهزاً بخزانة أدوية ، وبعضها ملحقاً بمعاهد لتدريس الطب . ثم انشأوا — عند الحاجة — المستوصفات النقالة ، ووجهوها إلى السجون وساحات الحرب والمناطق الموبوءة على الجمال ، بأجهزتها وخزائن أدويتها .

الادوية والعقاقير : كان مصدر العرب الأول في العقاقير كتب الهند . فقد امتاز الهنود قديماً بمعرفة الحشائش ، وبرعوا في استخراج خواصها ، واشتهروا بمعرفة خصائصها ومفعولاته . ومن أسبق العرب إلى التأليف فيها علي بن العباس (٩٩٤) ، فقد بقي كتابه « الملكي » المرجع في هذا العلم حتى ظهر « قانون » ابن سينا . على ان الذي انتهى اليه علم النبات والعقاقير هو ابن البيطار الأندلسي

(١٢٤٨) . فقد جال في الاقطار الاسلامية ، وعرف الكثير من أنواع النبات ، ودرس خصائصها ، ووقف على منافعها . ثم دوّن ذلك كله في كتاب ضخم هو « الجامع لمفردات الاغذية والادوية » اشتمل على نحو من الف واربعمئة مادة ، منها ثلاث مئة لم يرد لها ذكر فيما سلف .

الكيمياء العملية : أما الكيمياء ، فقد كان أول عهد العرب بها في العصر الأموي ، عندما نقلت إلى العربية بعض مؤلفات اليونان ، وشُغل بعضهم بمحاولة تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب . ولئن كانت أتعابهم في هذه السبيل قد ذهبت سدى ، فقد بلغوا شأواً يذكر في الناحية التجريبية من هذا العلم ، وسجلوا تقدماً باهراً في أساليب التبخير والتذويب والترشيح والتكليس والتصعيد والتقطير ، وصهر المعادن ؛ فاعتبروا ، بفضل ذلك ، أصحاب الخطوة الاولى في تحويل الكيمياء إلى علم منظم . وللعرب في هذه العلوم كشوف عرفوا بها ، منها : القلويات والنشادر ونترات الفضة والحامض الآزوتي . ولهم من المستحضرات : الحامض الكبريتي وماء الذهب وكربونات البوتاس وكربونات الصودا . وبحكم امتيازهم بالناحية العملية من هذا العلم ، تسنى لهم أن يدخلوا على صناعات كثيرة تحسينات شتى ، أفادت منها على الاخص صناعة

الفولاذ ، وتنقية المعادن ، وتركيب الروائح العطرية ، ودباغة الجلود ، وتصبيغ الاقمشة ، وصناعة الزجاج ، وصناعة الورق . وقد تعلم اللاتين هذه الفنون من العرب ، في مستهل نهضتهم .

وأشهر أعلام العرب في الكيمياء جابر بن حيان (الربع الأخير من القرن الثامن) وهو الملقب بأبي الكيمياء . وله فضل كبير في تحسين أسلوب تنقية المعادن ، واتقان صناعة الفولاذ ، والتفنن في تصبيغ النسيج والجلد .

الطبيعيات والحيل : ولقد اشتهر في الابحاث الطبيعية غير واحد من علماء العرب ، نذكر منهم موسى بن شاكر وأولاده ، وأبا الريحان البيروني ، وأبا بكر الرازي . وتفوق منهم في علم الحيل أبو الفتح الخازني صاحب « ميزان الحكمة » ، وفي البصريات واحكام الضوء الحسن ابن الهيثم مؤلف كتاب « المناظر » . وقد برعوا بصورة خاصة بعلم الحيل والوزن النوعي واحكام الضوء وقواعد الصوت ، وكان لهم في ابحاث الجاذبية والموازين والرقّاص والضغط الجوي ملاحظات ذات شأن . وقد نحوا في هذا العلم منحىً عملياً ، فاستنبطوا من الآلات ما ساعد على ضبط الامور الصناعية ، واسداء الخدمات الادارية والاجتماعية .

مكانة العرب العلمية

من الاقتباس إلى الاستنباط : اعتمد العرب في مستهل نهضتهم على علوم اليونان والهند وفارس . فنقلوها إلى لغتهم ، وغرفوا من فوائدها بنهم شديد . لكن جهودهم لم تقف عند الاقتباس ، بل تخطوه إلى معالجتها بالشرح والتعليق آناً ، وبالنقد والتصحيح آناً آخر . ثم تهيأ لهم أن يضعوا فيها المؤلفات القيمة الحافلة بالكشوف والمستنبطات .

ففي الرياضيات : عمّموا الارقام الهندية ، وأنشأوا علم الجبر ، وأسهموا في استكمال المثلثات ، وفي اتمام جداول اللوغارذمات . وفي الفلك : دقّقوا في قياسات خطوط العرض ، وتعيين نقطة الاعتدال في طول الليل والنهار ، وزمان الكسوف والخسوف ، وأدخلوا تحسينات كثيرة على آلات الرصد ، بحيث جاءت زيوج العرب أضبط مما سبقها . وفي الطب : آثروا معالجة الشلل والاسترخاء بالمبردات بدلاً من المدفئات ، واستخدموا الماء البارد لقطع النزيف ، وبرعوا في جراحة العين ، واكتشفوا الدورة الدموية الصغرى ، وأظهروا منافع التشريح .

ولقد جروا في هذا العلم في اتجاه التخصص ، فكان

منهم الجراح ، والاسناني ، والمعني بأمراض النساء ، والمنقطع إلى معالجة الاختلال العقلي . ومن المشهور عنهم السبق إلى وضع الاقراباذينات (كتب الادوية) وتنظيم حوانيت الادوية ، وانشاء المستوصفات النقالة ، وتأسيس مدارس الصيدلة ، واستخدام المرقّد (البنج) في العمليات الجراحية الكبرى .

أما في الكيمياء فقد كشفوا مركبات جديدة ، منها : ماء الفضة (حامض النتريك) ، وزيت الزاج (حامض الكبريتيك) ، والبوتاس ، وملح البارود ، وحجر جهنم (نترات الفضة) ، وماء السلماني (كلوريد الزئبق) ، وركّبوا سائلاً يمنع ما طلي به من الاحتراق . وقد ابتدعوا — إلى ذلك — طرقاً حسّنوا بها أساليب التقطر والصهر والتبخير ، فاعتُبروا بحق مؤسسي علم الكيمياء الحديث .

دور العرب في تقدم العلوم

ولئن كانت هذه العلوم قد تخطت الآن المدى الذي أوصلها اليه علماء العرب ، فان فضلهم في ما أدّوه في سبيل تقدّمها ورقيها لم يطمسه التاريخ . ذلك ان فضل الامة في التقدم ينبغي أن يُقاس — كما أشار الاستاذ

سارطن بحق — بما أضافته إلى ما سبق . فكل كشف في علم ، أو تحسين في اسلوب ، إنما هو خطوة لا بدّ منها في سير العلم إلى ما هو أتم وأكمل . فإذا نحن أخذنا مآثر العرب بهذا الاعتبار ، تبيّن لنا ان العرب الذين حملوا لواء العلم ، عدة قرون ، قد اسهموا في تقدمه اسهاماً فعّالاً ، فاستحقوا بذلك مكاناً مرموقاً في تاريخ الفكر الانساني .

مراجع للمطالعة

جرجي زيدان — تاريخ التمدن الاسلامي (٣)

علوم العرب قبل الاسلام
العلوم الدخيلة ، العرب والعلوم الدخيلة
تأثير التمدن الاسلامي في العلوم الدخيلة

أحمد أمين — فجر الاسلام

الباب الخامس : مراكز الحياة العقلية

أحمد أمين — ضحى الاسلام (٢)

الباب الثالث : معاهد العلم ، مراكز الحياة العقلية ، اللغة والادب والتاريخ

أحمد أمين — ظهر الاسلام (٢)

الباب الثالث والرابع : اللغة والأدب والبلاغة
الباب السابع والثامن : العلوم ، والتاريخ والجغرافية
الباب العاشر : الفن

فريد الرفاعي — عصر المأمون (١)

الحياة العلمية في العصر العباسي
الحياة العلمية في عصر المأمون

فيليب حتي — تاريخ العرب

الفصل الرابع والعشرون : العباسيون في عصرهم الذهبي
الفصل السابع والعشرون : التقدم العلمي والأدبي
الفصل الثامن والعشرون : التربية والتعليم
الفصل الاربعون : المآثر الفكرية

قدري طوقان — الخالدون العرب

قدري طوقان — العلوم عند العرب

كمال اليازجي وانطوان كرم — اعلام الفلسفة العربية

الباب الاول : **الفصل الثاني** : نهضة العرب العلمية

الفصل الرابع

المنحى الفكري في الأدب

١ — أدب الفكرة

مفهوم الأدب : في مصطلحنا التقليدي ان الادب هو مأثور الكلام الجميل الذي يعبّر عن عاطفة ما تعبيراً قوياً . فنحن في اعتبار « الادب » نكاد لا نلقي بالاً إلى أهمية العنصر الفكري ، ولذلك كاد درسنا للأدب وتعليمنا له وتأليفنا فيه ، يقتصر حتى الآن ، على الشعر الوجداني ، والرسائل الاخوانية ، والخطب الحماسية : ما جاء من ذلك على السليقة والطبع ، وما تكلف فيه التجويد والتنميق . وهذه كتب الأدب المنتشرة بين أيدينا ، قلما اشتملت على غير القصائد الرنانة ، والخطب المثيرة ،

والرسائل المنمقة ، على اعتبار ان هذا كل ما في الأدب أو خير ما فيه .

على ان « الادب » بمدلوله العالمي العام ، لا يقتصر على ما تحركت فيه العاطفة ، وتجلى فيه الايقاع الموسيقي ، وبرزت فيه الصياغة الفنية ؛ بل هو ما استقامت فيه هذه المزايا إلى جانب الفكرة الطريفة ، والتعليل البارع ، والتكهن المبتكر . فاذا نحن قارنّا بين ما تعتبره الامم الراقية من أدبها ، وما نعتبره نحن من خاصة أدبنا ، رأينا ان أبرز ما تميّز به أدبهم على أدبنا هو عنصر الفكرة ، ولذلك كان أدبهم من هذه الناحية أغنى وأغزر ، وغدا بحكم غناه الفكري أبقى وأخلد . وليس مردّ ذلك إلى انطلاق الفكر عندهم واحتباسه عندنا ، بل إلى اننا قد اطّرحنا معظم ما قام على أساس الفكرة من مجموع تراثنا الأدبي ، فقد ضمّ الأدب في اصطلاحهم مناحي الثقافة على اختلافها ، واقتصر عندنا على نتاج البديهة الساذجة ، والشكل البارع . ولم يخرج من مؤلفينا على هذا العرف إلا جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية ، لكن زيدان كان مؤرخاً للأدب لا مدوناً للتراث الأدبي ، فأخذ على عاتقه أن يحيط بعصور الأدب من أقدمها إلى أحدثها ، فلم يتسع مؤلفه لأكثر من تخطيط عام للتيارات الأدبية الكبرى ، والاشارة السريعة إلى آثار اعلامها . فجدير بنا اذن أن نعالج ههنا الأدب العربي من حيث الفكرة ،

في جملة ما نعالج من معالم الفكر العربي .

عنصر الفكرة : والفكرة عنصر هام من عناصر الأدب الحي ، إن طغت عليها العاطفة ، أو غلب عليها الخيال ، أو حجبها رونق الاسلوب أحياناً ، فانها كثيراً ما كانت المستند في تقييم الاثر الأدبي ، وقلما عاش أدب هي فيه مضطربة أو مبتذلة . ولئن كانت العاطفة ، وأحياناً الخيال ، أبرز في الاثر الشعري من الفكرة ، فان الفكرة في الاثر النثري أغلب عليهما بوجه العموم .

ثم ان أدب الفكرة أدب حلو ، ان لم يكن فيه الكثير من القوة والاثارة ، ففيه متعة طويلة ، ولذة فكرية مديدة ، بل ربما جاءت بفائدة دائمة ، لما يقوم بينها وبين ظروف الحياة من صلة وثيقة ، تتجلى في كلمة تنعش ، أو عِبرة تُستفاد ، أو ارشاد يُكتسب . وهذا الادب أدب متطوّر ، لأنه صورة عن المدارك الانسانية في حقلي التحصيل والاختبار ، يبدأ في حُكْم مائع جارف ، على ظاهر أمر من أمور الحياة ، وينتهي إلى تعليل بارع مبني على تحليل دقيق لعوامل الحياة ، ويستبق الآتي بالتكهن عما يكون من أمره في الغد القريب أو البعيد . وهكذا تنشأ الفكرة رأياً ساذجاً ، يدرج في مسالك التحفظ ، ثم يتبلور في رأي فلسفي طريف .

وغير خافٍ ان المثل والحكمة أقدم ما برز من ثمار

الفكر في الأدب ، وان الامثال والحكم في الأدب العربي قد غزت فنون الأدب في مراحلها الأولى شعراً ونثراً . يشهد على ذلك غنى الخطب والرسائل والاقاصيص بالأمثال والحكم ، وكثرة الاقوال المأثورة والعبر الناطقة في خواطر الشعراء على اختلاف نزعاتهم وتباين ميولهم .

ولما كان موضوع هذا الكتاب نتاجَ العرب الفكري ، وكان الأدب أحدَ الحقول التي تجلى فيها هـذا النشاط ، لزمَنَا أن نستعرض ، على نحو من الايجاز والاجمال ، المناحيَ الأدبية التي اتسمت بسمة الفكر ، وانطبعت بطابع التأمّل الفلسفي . ولسنا نرى بأساً في أن نجري على السياق المتبع في تدوين الأدب ، فنقسم موضوعنا إلى قسمين ، نعالج في الاول منظوم الادب ، ونحلل في الثاني منثوره . وذلك ليس بنـاءً على اختـلافهما شكلاً أو صياغـة ، بل لأن المجاري الفكرية فيهما قد اختلفت اختلافاً بيناً ، فاقترنت بالعـاطفة في الاول ، وانقادت إلى المنطق في الثاني .

٢ ـــ مسالك الفكرة في الشعر

الجو الفكري في الشعر : إن التحدث عن عنصر الفكرة في الشعر ، على أساس الموضوع ، ليس بالأمر السهل في

مثل هذا البحث الموجز ، إذ يستحيل الالمام فيه بكـل خاطرة فكرية خطرت لشاعر . لذلك رأينـا أن نكتفـي بعرض المجاري الرئيسية الـتي جرت فيها المبادئ الفكرية العامة ، حتى نشأ منها مـا هو من قبيل المذاهب الفكرية .

وقد بدا لنا ، بعد مراجعات واسعة في شعر الحكمة العربية ، ان هنالك مسالك واضحة سلكتها الفكرة الشعرية لعل أهمها وأبرزها خمسة ، نعرض كلاً منها في ما يلي بما يقتضيه هذا المجال المحدود من الايجاز .

التعالي وتقديس القوة : أبو تمام — المتنبي .

تقديس القوة نزعة بارزة في الخلق العربي . كان ذلك في العهد الجاهلي ، واستمر في العهد الاسلامي . وغالب الظن انه نشأ في الجاهلية من اعتماد الاعراب في كسب الرزق على القوة ، إذ كان ناموس « تنازع البقاء وبقاء الانسب » هو المتحكم بظروف الحياة . والانسب عندهم هو الاقوى . لذلك كان الغزو سنّةً ، والسلب حلالاً ، والغالب سيداً ، والمغلوب مستعبَداً ، وكان الاحتكـام عند المنازعات إلى السيف ، والقول الفصـل لصـاحبه وللمنتصر به .

وقد عملت العصبية على الايغال في تعظيم القوة لأنهـا سبيلها إلى المكاثرة ، وفي الكثرة القوة . ولذلك كـان « الحق » عندهم حليف « القوة » يحكمون به للنسيب مهما

كان الامر . وقد عبّروا عن ذلك بالانتصار للاخ على ابن العم ، ولابن العم على الغريب . ولئن كان الاحتكام إلى القوة في حياة الحَضَر أقل منه في البداوة ، فانه بقي مع ذلك عريقاً في خلقهم ، أصيلاً في طبعهم وفطرتهم .

ولقد اختلف هذا الاعتبار بمجيء الاسلام ، لكن الوضع الواقعي لم يتبدل كثيراً . ذلك ان « الحق » إذ حل المحل الاول ، كان لا بدّ من أن يعزز « بالقوة » ، فاذا بالحق يحالف القوة ويبرر الانتصار بها .

وقد تجلى مذهب القوة في أدب شعراء الحماسة اجمالاً على اختلاف بيئاتهم وعصورهم . وهذه مجاميع الشعر القديم تحفل بالشعر الحماسي ، حتى ان الحماسة جعلت عنواناً لبعضها . وأكثر ما تجلى مذهب القوة في شعر أبي تمّام (٨٤٥) وشعر المتنبي (٩٦٥) . نشأ هذان الشاعران نشأة فقيرة في عصر لم يدن إلاّ للقوة . وكان كل منهما بعيد الآمال كثير الطموح ، فكان عليه أن يواجه مصائب الحياة ويكافح مصاعبها وهو لا يملك من وسائل الدنيا إلاّ الصبر والحزم ، والثقة بالنفس ، وهذا الشعر البليغ . وإذن فقد آمن بالقوة واعتز بها ، وطلب المجد عن طريقها ، واعتبرها أحب ما في الحياة ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقيّم الاشياء على أساسها . يشهد على ذلك قول أبي تمام في بائيته المشهورة ، معرضاً بعلم المنجمين .

السيف أصدق أنباء من الكتب   في حده الحد بين الجد واللعب
بيض الصفائح ، لا سود الصحائف ، في   متونهن جلاء الشك والريب
والعلم في شهب الارماح لامعة   بين الخميسين ، لا في السبعة الشهب
إن الحمامين : من بيض ومن سمر ،   دلوا الحياتين : من ماء ومن عشب

فهو يجعل القول الفصل في معضلات الامور للسيف لا لعلم المنجمين ، أي للقوة لا للظروف والمناسبات ، ثم يعتبر القوة أضمن وسائل الرزق :

وله في شرف المغامرة :

أعاذلتي ما أخشن الليل مركباً   واخشن منه في الملمات راكبه
ذريني وأهوال الزمان أفانها   فأهواله العظمى تليها رغائبه
ألم تعلمي ان الزماع على السرى   اخو النجح عند الحادثات وصاحبه؟
إذا المرء لم تستخلص الحزم نفسه   فذروته للحادثات وغاربه !

فلئن كانت طريق الحياة الكريمة صعبة شاقة ، فعلى صاحب النفس العزيزة أن يكافح مشقاتها . وأبو تمام على مثل اليقين من أن الكفاح المرير لا بد من أن يؤول إلى تحقيق الرغبات .

على ان « فيلسوف » القوة بين شعراء الحكمة هو — بلا منازع — أبو الطيّب المتنبي ، وأكثر ما تتجلى هذه النزعة في مفاخره ومدائحه الحماسية . وهذه النزعة في شعره ، هي ولا شك ، وليدة الطموح الذي لم يكن ليقف منه عند حد . فقد كان كثير التعاظم ، **شديد** الثقة بالنفس ، ولما كان عصره عصرَ استبداد واستئثار

واغتصاب ، وكانت القوة هي الوسيلة إلى السيادة والسيطرة ، فقد اعتبرها مرتكزَ الخُلُق ولُبَّ الحياة وجوهرَ القيم ، فكانت لذلك في شعره العنصرَ الذي التقى عنده الفخر والمدح ، فجاءت من ثَمَّ أروعُ حكمه مسلوخةً من معنى القوة ، منسوجةً من خيوطها . واعتبر ذلك في قوله :

أين فضلي إذا قنعت من الدهر ... بعيش معجل التنكيد
أبداً أقطع البلاد ونجمي ... في نحوس وهمتي في سعود
عش عزيزاً أو مت وأنت كريم ... بين طعن القنا وخفق البنود
واطلب العز في لظى ، ودع الذل ... ، ولو كان في جنان الخلود !

فالعزّ في مثلِ الجحيم ، أحبُ اليه من الذلِ ولو كان في مثلِ النعيم :

وله في مثل هذا المعنى :

ذل من يغبط الذليل بعيش ... رب عيش أخف منه الحمام
كل حلم أتى بغير اقتدار ... حجة لاجئٌ اليها اللئام
من يهن يسهل الهوان عليه ، ... ما لجرح بميت إيلام !

وله في تعظيم المغامرة :

إذا غامرت في شرف مروم ... فلا تقنع بما دون النجوم
فطعم الموت في أمر حقير ... كطعم الموت في أمر عظيم
يرى الجبناء ان العجز عقل ... وتلك خديعة الطبع اللئيم
وكل شجاعة في المرء تغني ، ... ولا مثل الشجاعة في الحكيم

فإذا كان الموت واحداً ، فعلامَ لا توجه المساعي إلى أقصى الأماني وأشرف الغايات .

وقال في شرف النضال :

كلما أنبت الزمان قناة ... ركب المرء في القناة سنانا
ومراد النفوس أصغر من أن ... نتعادى فيه ، وان نتفانى
غير ان الفتى يلاقي المنايا ... كالحات ، ولا يلاقي الهوانا
ولو أن الحياة تبقى لحي ... لعددنا أضلنا الشجعانا
فإذا لم يكن من الموت بد ... فمن العجز أن تموت جبانا !

فالموت عنده أهون من العار ، وفي الحياة غايات بعيدة هي أعز من الحياة ، فينبغي أن تكون الحياة أرخص ما يبذل في سبيلها .

الزهد والتأمل الصوفي : ابو العتاهية — ابن الفارض

لا نعثر في الشعر الجاهلي على كثير من عاطفة الزهد ، ولا غرابة فحياة الجاهليين كانت أبعدَ شيء عن الزهد والتقشف المقصود . أما ما نلحظه فيها من خشونة العيش ، فقد كان عن فقر وعوز . وهذا لا يعني ، بالطبع ، ان الشعر العربي القديم قد خلا من بوادر الزهد خلوّاً تاماً ، يشهد على ذلك ما وصلنا من شعر عدي بن زيد وامية بن أبي الصلت ، ولكنه الشاذ الذي لا يجوز أن يتخذ قياساً .

ولقد قويت نزعة الزهد في الاسلام لسببين : الاول ايجابي ، وهو تشديد التعليم الجديد على الناحية الروحية في الحياة ؛ والثاني سلبي ، وهو النفور من المجتمع بعد ان انتشرت فيه المعاصي وطمت الشرور ، مما حدا الواعظين إلى الحث على الاعتصام بالتقوى ، والتحذير من الانغماس في لذات الدنيا ، خوف الانزلاق في مهالكها . فانتهى ذلك ببعض الناس إلى الاغراق في التحفظ ، وحوّل البعض الآخر من التبذل الاثم إلى التزمت الشديد ، وذلك إما سأماً من مباذل الحياة ، وإما جزعاً من هول الاثم وسوء العاقبة . فقد انشأ الاسلام دولة دينية ارساها على التقوى والتساهل ، لكن حب الحياة وسحر الدنيا كثيراً ما حوّلا التقوى إلى رياء ، والتساهل إلى انخلاع ، مما دعا المصلحين والمرشدين إلى ان يرفعوا أصواتهم بالزجر عن المحرمات ، والتحذير من المغريات، والحث على صالح الاعمال ، تفادياً لعذاب النار ، ورغبة في نعيم الخلد . ولعل خير من يمثل هذا الاتجاه الفكري في الشعر العربي ابو العتاهية (٨٢٦) .

نشأ أبو العتاهية في الكوفة ، وفيها تأدب . ثم نزح إلى بغداد ، واتصل فيها بالمهدي والهادي والرشيد والمأمون على التوالي ، فأعجبوا جميعاً بشعره . وشعره سهل المبنى حسن الديباجة ، يجري في الغالب على البحور القصيرة ، ويطّرد على السجية والطبع . وقد كان في

شبابه ينادم الخلفاء على الشراب ، ويكثر من قول الغزل ، لكنه لم يلبث أن سئم الخمر ، وملّ المنادمة ، واعتكف ينظم الشعر في مهازل الحياة ، وخداع الدنيا ، وأباطيل المجد ، ويدعو إلى الاعتبار بحوادث الحياة ، ومصائر الرجال ، وجبروت الموت ، ومما قال :

كم لابن آدم من لهو ومن لعب   وللحوادث من شد وإقدام
وكم تخرمت الايام من بشر   كانوا ذوي قوة فيها وأجسام
يا ساكن الدار تبنيها وتعمرها ،   والدار دار منيات وأسقام
لا تلعبن بك الدنيا وخدعتها   فكم تلاعبت الدنيا بأقوام !

فهو يحذر المرء من أن ينخدع بأباطيل الدنيا ، ويذكره بما كان من أمر غواتها الذين تفانوا في جمع حطامها ، ثم خلفوها ومضوا .

وله في زوال الحياة :

أيها الباني قصوراً طوالا   أين تبغي هل تريد السحابا
أأمنت الموت والموت يأبى   بك والايام الا انقلابا
أبت الدنيا على كل حي   نالها ، الا أذى وعذابا
إنما داعي المنايا ينادي   احملوا الزاد وشدوا الركابا

فإذا كانت هذه نهاية الحياة ، فمن الخرق أن يُنفق السعيُ في بناء ما سيترك وجمعِ ما سيتفرق .

وقال في جبروت الموت :

لا تأمن الموت في طرف ولا نفس   وان تمتعت بالحجاب والحرس

فما تزال سهام الموت نافذة   في جنب مدرع منها ومترس

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها   إن السفينة لا تجري على اليبس !

فكل ما يتخذه المرء من متاع الدنيا لا يقيه من الموت ، فهو قد التمس النجاة عن غير الطريق الموصل ، وإنما النجاة بالقناعة والزهد .

وله في غنى القناعة وقلة جدوى المال :

يا كثير الكنوز ان الذي يكفيك مما اكتنزت منها لدون

كلنا يكثر المذمة للدنيا وكل بحبها مفتون

كم أناس كانوا فأفنتهم الايام حتى كأنهم لم يكونوا

والمقادير لا تناولها الأوهام لطفاً ، ولا تراها العيون

واليقين الشفاء من كل وهم ما يثير الهموم الا الظنون

فاز بالروح والسلامة من كانت فضول الدنيا عليه تهون

ومهما كان من سلبية الزهد ، وتزمت أربابه ، فقد كان فيه عنصر خيّر هو الاستنكاف عن الشرور ، والزجر عن الخبائث ، وامتداح سمو الاخلاق . على ان نزعة الزهد هذه لم تلبث أن وقعت تحت عامل التصوف الهندي والاشراق اليوناني ، واتجهت بتأثيرهما نحو نظام صوفي فلسفي تجلى في شعر ابن الفارض وابن عربي .

وابن الفارض (١٢٣٥) من كبار شيوخ التصوف ومشاهير شعراء العربية . وُلِد في مصر من أسرة وفدت اليها من حماه ، وكان أبوه من رجال القضاء الذين عُرِفوا بالتقى والزهد . وقد أخذ عن والده هذه النزعة الدينية الزهدية ، ثم تخرج على بعض متصوفة العصر ، وزار الاماكن المقدسة في الحجاز ، وقضى فيها بضعة عشر عاماً ، عاد بعدها إلى القاهرة ، وأنشأ حلقة في الجامع الازهر قصده اليها العلماء من كل ناحية . واشتدت في نفسه نزعة الزهد ، فكان يلجأ إلى كهف في جبل المقطم يخلو فيه للتأمّل الروحي ، ويناجي العزة الالهية بغزل صوفي رقيق . وما زال على ذلك حتى مات ، فجعل مدفنه في موطن تجلياته في سفح المقطم .

ولا بدّ قبل التحدث عن شعره من التذكير بأمرين : أولهما يتعلق **بالفكرة الصوفية** . والثاني يتصل **بالمصطلح الصوفي** . أما الفكرة الصوفية فتقوم على فلسفة الزهد التي تعتبر النفس جوهراً روحياً ، انحدرت من العالم العلوي إلى الدنيا ، وحلت في الجسد ، وغدت أسيرة فيه تتقاذفها أغراضه وأهواؤه ، لكن راحتها وسعادتها إنما هما في النجاة من سلطان المادة وفي التسامي نحو العالم العلوي الذي هبطت منه والاستغراق بالتأمل في الله . يتجلى ذلك في عينية

ابن سينا التي استهلها بقوله :

هبطت اليك من المحل الارفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وعبروا عن هذه الصلة القائمة بين النفس الانسانية والعزة الالهية بالمحبة والشوق والحنين .

وأما المصطلحات الخاصة فقد نشأت من اعتبار صلة النفس بالله صلة محبة ، ولما لم يكن في اللغة ما يعبر عن هذا النوع من المحبة ، فقد رمزوا اليها بألفاظ الغزل العالمي ، فغدت تعابيرهم ذات مدلولات خاصة لا يستوعبها إلا من تمرس بأدبهم . فالمحبوب عندهم هو الله ، والمحب : نفس الانسان ، والهجر : الاشتغال بأمور الدنيا عن الحقائق الالهية ، والوصال : التسامي إلى الله ، والفناء : الاستغراق بالتأمل فيه .

هذا ، وقد قادتهم الفكرة الصوفية إلى ضرب من الشمول انتهى بهم إلى نحو من الحلول ووحدة الوجود . فاعتبروا كل نقص وشر من عالم المادة ، وكل كمال وخير من عالم الاله ، وذهبوا من ثم إلى ان الله يتجلى في جمال الطبيعة ، وان مظاهر الجمال والحق بمجموعها هي الله ، أما غاية النفس القصوى ففي ان ترى الله في الطبيعة ، وأن تتصل به عن طريق دوام التأمل فيه .

قال ابن الفارض في **اشتياق النفس إلى الله** من فائيته المشهورة :

قلبي يحدثني بأنك متلفي ... روحي فداك عرفت أم لم تعرف
لم أقض حق هواك إن كنت الذي ... لم أقض فيه أسى ، ومثلي من يفي
مالي سوى روحي ، وباذل نفسه ... في حب من يهواه ليس بمسرف
فلئن رضيت بها فقد أسعفتني ... يا خيبة المسعى إذا لم تسعف

وله في **حقيقة الجمال** الالهي :

وصرح باطلاق الجمال ، ولا تقل ... بتقييده ، ميلا لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها ... معار له ، بل حسن كل مليحة
بها قيس لبنى هام ، بل كل عاشق ... كمجنون ليلى ، أو كثير عزة
وما ذاك الا أن بدت بمظاهر ... فظنوا سواها ، وهي فيها تجلت !

يريد ان الجمال الموزع في ظواهر الكائنات فيض من الجمال الالهي ، فكل معجب بجمال هو على الحق معجب بمصدر الجمال الذي هو الله .

وله في **تجلي الله له في الطبيعة** والموسيقى والكأس :

تراه ان غاب عني كل جارحة ... في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والناي الرخيم إذا ... تآلفا بين ألحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخمائل في ... برد الاصائل والاصباح في البلج
وفي مساقط أنداء الغمام على ... بساط نور من الازهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم إذا ... اهدى إلي سحيراً أطيب الارج
وفي التثامي ثغر الكأس مرتشفاً ... ريق المدامة ، مستنزه فرج

فقد تجلى له الله في جمال الطبيعة على اختلاف مظاهره ، وفي الموسيقى بأنغامها الشجية ، وبالكأس التي تبعده عن أباطيل هذه الدنيا وتسمو به إلى عالم الالـه .

وقال يصف ما يتراءى له من **وحدة الوجود** في حال الفناء :

فبي دارت الافلاك فاعجب لقطبها الـ محيط ، فان القطب مركز نقطة
وكلهم عن سبق معناي دائر بدائرتي ، أو وارد من شريعتي
وروحي للأرواح روح ، وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي
ولولاي لم يوجد وجود ، ولم يكن شهود ، ولم تعهد عهود بذمة
فلا حي إلا عن حياتي حياته وطوع مرادي كل نفس مريدة !

فهو هنا قطب الكون وسبب الوجود ومصدر كل ما في العالم . وشعوره هذا ينم عن اعتقاده بأن روحه التي هي قبس من الله قد عادت اليه وفنيت فيه ، حتى جاز ان توصف بكل ما يوصف به هو !

الاستهتار وطلب اللذة : طرفة — ابو نواس .

كانت كثرة العرب في الجاهلية على الوثنية ، لا تؤمن بحساب ، ولا تتوقع حياة أخرى . لذلك انتهى عندهم شوط الحياة في القبر . وكان الغالب عليهم النظرة المادية إلى الحياة ، وذلك لما كانوا فيه من فقر وعوز ، وما كانوا يعانونه في تحصيل القوت الضروري من متاعب .

ومن هنا تولد عند بعض مفكريهم رأي في الحياة هو ان مداها **محدود** ، والناس خيراتها سباق يفوز فيه الأقوى والاحزم . ففي الحياة لذات ، والموت للناس بالمرصاد ، والحكيم من روّى نفسه منها قبل اعتراض الموت ، وعلى **ذلك** قول طرفة :

الا ايها ذا اللائمي اشهد الوغى وان احضر اللذات هل أنت مخلدي
فان كنت لا تسطيع دفع منيتي فدعني ابادرها بما ملكت يدي
فلولا ثلاث هن من لذة الفتى وجدك لم احفل من قام عودي
فمنهن سبقي العاذلات بشربة كميت ، متى ما تعل بالماء تزبد
وكري إذا نادى المضاف محنباً كسيد الغضا نبهته المتورد
وتقصير يوم الدجن ، والدجن معجب ببهكنة تحت الخباء المعمد

ومع ان الاسلام بدل الرأي في الحياة والموت ، فأقام قيمة الحياة على أساس من الخير والفضيلة ، وعلّم بوجود حياة أخرى بعد الموت ، فيها ثواب على حسنات الدنيا ، وعقاب على سيئاتها ، فقد بقي للرأي القديم أنصار يعتبرون اللذات المادية خير ما في الحياة فيقبلون عليها أشد الاقبال . بل قد كان من بين المؤمنين جماعة بلُوا بضعف الارادة ، فكانوا يأتون المحرمات معتمدين على عفو الله وغفرانه ، من هؤلاء رائد اللذة الاكبر في العصر العباسي ، الحسن بن هانى المعروف بأبي نواس .

وابو نواس (٨٦٤) شاعر عباسي خليع ، تخرج على والبة بن حباب في قول الشعر ، وانساق مع عصبته في

لهوها ومجونها . ثم تزعم عصبة من أفسد أهل العصر ، كان شأنها التسلل إلى الحانات ، وادمان الشرب ، واتيان المنكرات . وقد اتصل ببلاط الخلفاء ، لكنه لم يحظَ عند أحد منهم حظوته عند الامين ، لما كان من ميل الامين إلى اللهو والتبذل . والحياة في رأي أبي نواس فرصة متاحة للاستمتاع باللذائذ ، لكنها مجهولة المدى ، فمن الغبن أن تنفق في التحفظ والحرمان ، أو تبذل في التماس المجد الباطل ، والحازم من فاز بلذات الدنيا ، وتسلح بعفو الله وغفرانه ، ففاز بهناء الدنيا وسعادة الآخرة ، قال :

رأيت المنايا مرصدات لمدتي   فبادرت لذاتي مبادرة الدهر
رضيت من الدنيا بكأس وشادن   تحير في تفصيله فطن الفكر
فلا خير في قوم تدور عليهم   كؤوس المنايا بالمثقفة السمر
تحياتهم في كل يوم وليلة   ظبى المشرفيات المزيرة للقبر

فهو بعكس أرباب القوة لا يرى في النضال والكفاح إلا العناء ، والحياة أثمن من أن تقضى في ذلك . وعلى ذلك فقد وجد خير ما فيها الادمان والفجور ، ورأى الموت واقفاً له بالمرصاد ، فجعلهما همّه الاكبر في الحياة .

قال في خير ما يجده في الحياة :

لا الصولجان ولا الميدان يعجبني   ولا أحن إلى صوت البواشيق

لكنما العيش في اللذات متكئاً ،   وفي السماع ، وفي مج الاباريق !

فلذة العيش عنده ليست في الرياضة والحرب والصيد ، بل في الحب والسماع والشرب . وله بهذا المعنى :

اعزم على سلوة الا عن الكاس   ودع سواها من اللذات للناس
فالعيش في مجلس حفت جوانبه   بالنرجس الغض ، والنسرين والآس
أشهى إلى النفس من عدو الكلاب على   أرانب الصيد ، أو من رمي برجاس

ولعل الخمرة – في ما يرى – أم اللذات ، وأحرى الامور باهتمام الانسان ، إذ هي مفتاح اللذات الأخرى ، وسر السعادة ، قال :

الا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمر   ولا تسقني سراً إذا أمكن الجهر
فعيش الفتى في سكرة بعد سكرة   فان طال هذا عنده قصر الدهر !

وهو لهذا السبب يخصها بالثناء :

لست أرى لذة ولا فرحا   ولا نجاحاً حتى أرى قدحا
نعم سلاح الفتى المدام ، إذا   ساوره الهم أم به جمحا
لا عيش إلا المدام أشربها   مغتبقاً تارة ومصطبحا

التسامي والاتجاه المثالي : الشريف الرضي – مهيار الديلمي .

في الطرف الآخر من نشاط الفكرة الادبية برزت نزعة مثالية نبيلة ، كانت بمثابة المنار لمجتمع يتخبط في

ظلام الفساد ، وشاطئ سلامة لسفينة تتقاذفهـا أمواج الطغيان . كان هذا المجرى الفكري يستمد قواه من التعليم الروحي الرفيع ، والوجدان الانساني السامي ، يزجر عن الشر والفساد ، ويوجه إلى الخير والصلاح . يـدعو إلى اطراح الرذائل لأنها رذائل ، لا حذرَ ضررٍ يصل منها إلى الفاعل ، ويحث على اتيان الفضائل لمجرد أنها فضائل ، لا رجاء نفع يحصل منها للفاعل . وفي شعر العرب خطرات نبيلة غذّتها روح طاهرة وأطلقها وجدان حي ، هي نظير قول قيس بن الملوح موصياً بوجوب مقابلة الخير بالخير :

احفظ صديقك لا تقطع مودتـه ... لا بارك الله فيمن خان أو قطعـا
ان المنـازل تبنى بعدمـا خربت ... وليس يوصل رأس بعد ما قطعـا
إزرع جميلا ولو في غير موضعه ... فلا يضيع جميـل أينما زرعـا

فالخير عنده ينبغي ان يصنع لأنه خير ، لا على سبيل المقابلة ولا على سبيل الاتجار ، لكن عاقبته خير مهما طال به المدى . ومثله قول المقنع الكندي بمقـابلة الشر بالخير :

وان الذي بيني ، وبين بني أبي ، ... وبين بني عمي ، لمختلف جـدا
فما أحمل الحقد القـديم عليهـم ... وليس رئيس القوم من يحمل الحقدا
وليسوا إلى نصري سراعاً ، وان هم ... دعوني إلى نصر أتيتهم شـدا
إذا أكلوا لحمي وفرت لحومهم ... وان هدموا مجدي بنيت لهم مجدا !

ولقد نمت هذه النزعة المثالية في الأدب على اثر الانهيار

الذي أصيبت به الاخلاق ، والتفسخ الذي مني به المجتمع في العصر العباسي . فقام في كل جيل رجال يدعون إلى محاربة الفساد الخلقي ، وترميم التصدع الاجتماعي ، وذلك عن طريق ايقاظ الزاجر الديني ، واحياء الوازع الانساني. وأكثر ما تجلت هذه الدعوة النبيلة في شعر الشريف الرضي (١٠١٥) وتلميذه مهيار الديلمي . فقد كان الشريف من أشراف الطالبين ، إذ ينتهي به النسب إلى الحسين ابن علي .

وكان الشريف من علماء الدين البارزين ، ومن قادة الحركة الفكرية في عصره ، ويُعدّ في مقدمة شعراء قريش على الاطلاق . وهكذا فقد جمع الشريف في شخصيته عناصر الدين والفكر والأدب ، فانبثق منها ذلك الاتجاه المثالي النبيل في الفكر والشعر . أما مهيار (١٠٣٦) فشاعر كبير من شعراء العصر ، نشأ على المجوسية ، ولازم الشريف فأسلم على يده ، وتتلمذ له فنفخ الشريف فيه النفَس الشعري العالي ، وبث فيه الروح الانساني المثالي ، فكان من ثم تقارب الخلقين ، وتشابه الأدبين ، وانسجام الفكرين ، فاذا بذلك كله ينساق في مثالية واحدة . قال الشريف :

أرى ماء وجه المرء من ماء عرضه ... فحذرك لا يقطر على العار قاطره
فان أنت لم تستبق بالصون بعضـه ... تتابع مطلولا على الذل سـائره

فالشرف عنده هو أعزّ ما في الحياة والعار أعيب ما فيها . لذلك كان الموت مع الكرامة خيراً من الحياة مع الذل ، وقال بهذا المعنى داعياً إلى الصفح وسعة الصدر :

وكم صاحب كالرمح زاغت كعوبه   ابى بعد طول الغمز أن يتقوما

تقبلت منه ظاهراً متبلجاً   وادمج دوني باطناً متجهما

ولو أنني كاشفته عن ضميره   أقمت على ما بيننا اليوم مأتما

كعضو رمت فيه الليالي بفادح   ومن حمل العضو الاليم تألما

دع المرء مطوياً على ما ذمته   ولا تنشر الداء العضال فتندما

إذا العضو لم يؤلمك إلا قطعته   على مضض ، لم تبق لحماً ولا دما

ومن لم يوطن للصغير من الأذى   تعرض ان يلقى اجل واعظما

ومما قال مهيار :

إذا كان عزي طارداً عني الغنى   فلله فقر لا يجاوره الذل

علي اجتناء الفضل من شجراته   ولا ذنب ان لم يجن حظاً لي الفضل

فهو يستطيب الفقر مع الكرامة ، ويأبى الغنى مع الذل ، ويرى من واجب المرء أن ينهج هذه الطريق مهما كان من أمر العواقب ، وقال :

أرى المرء لا يضويه ما رد وجهه   مصوناً ، ولا يعييه ما هو باذله

وما الحرص إلا فضلة لو نبذتها   لما فاتك الزاد الذي أنت آكله

فالكرم الذي يصون الوجه لا يفقر ، والبخل الذي

يذهب بالكرامة لا يغني . ثم هو يرى أن الصبر على الحاجة أدعى إلى النبل من السؤال ، قال :

أصون لساني عن الغادرين   صون طلابي عن الباخلينا

حرام علي اجتداء الرجال   لا مانعين ولا باذلينا

إذا أنا يوماً سألت الجواد   حرصت غداً فسألت الضنينا

فلئن كان سؤال الكريم لا يعرض للذل فان السائل لا يلبث أن يستسهل السؤال فيتجه به إلى الضنين فيلقى عنده الذل . لذلك كان الامتناع عن السؤال اطلاقاً أضمن للكرامة وأحفظ لماء الوجه .

التشكك والنظر الفلسفي : أبو العلاء المعري :

لا خلاف في ان أبا العلاء (١٠٥٧) أقرب شعراء العربية إلى مزاج الفلاسفة ، وان خطراته الشعرية أشبه شيء في التراث الشعري بتأملات الفلاسفة ، فموضوع خواطره ، لا سيما في ديوان اللزوميات ، هو موضوع تأملاتهم ، وموقفه من بعض القضايا الفكرية شبيه بمواقف بعضهم منها .

وأبو العلاء من شعراء القرن الحادي عشر ، كان عصره عصر فوضى ، ساء فيه الوضع الداخلي ، واستحكم الفساد الاخلاقي ، ولم يحمد فيه إلا النشاط الأدبي والازدهار

العلمي . لكن هذا الوعي الفكري لم يكن إلا ليزيد في الشعور بالبلية ، وفي التنكر للوضع . ولقد تفتح فكر أبي العلاء على مساوئ ذلك الوضع ، ثم تيسر له أن يتعرف إلى فلسفة اليونان العقلية من جهة ، وفلسفة الهنود الروحية من جهة أخرى ، وتوجه بهذا المزيج الفكري إلى أحوال عصره يتأمل معضلاته وازماته ، فإذا به يجد نفسه في خضمّ من الآراء المتصارعة .

وقد يبدو من الغريب ، لأول وهلة ، أن تتمثل في تفكير أبي العلاء نزعات فلسفية مختلفة — من عقليـة برهانية ، إلى تشكيكية لاأدرية ؛ ومن ايجابية تسليمية ، إلى سلبية هدّامة . أما في موقفه من المجتمع ، فقد جمع بين السلبية الهدامة والمثالية المطلقة ، إذ قاس الوضع الراهن في منتهى فساده على الصورة الفكرية التي ينبغي أن يكون عليها في غاية كماله ، فاذا الفرق شاسع . وإذ ساء ظنّه بالحكام ورجال الدين — وعليهم الاعتماد في قيام العدالة وانتشار الفضيلة — لم يعد يراوده أمل بقيام اصلاح أو تحقق استقامة ، فنادى لذلك بالانقراض عن طريق الامتناع عن النسل ، ورآه الوسيلة العملية الوحيدة للقضـاء على الفساد .

وأما في المعضلات الغيبية فقد اتصف تفكيره بالحيرة والتّردد . وقد يكون السبب في ذلك ان صاحبنا شاعر في

الدرجة الأولى ، والشاعر عرضة لتيارات العواطف ، تجمح به الفكرة الواحدة فترميه في صعيد ، وتتلقفه فكرة أخرى فتلقي به في صَعيد آخر ، والشاعر أكثر انقياداً إلى العاطفة منه إلى العقل . أو لعل خطراته هذه المتباينة ثمرات لاطوار مختلفة مرّ بها تفكيره ، لا ندري من ايها بدأ ولا إلى أيها انتهى .

ومهما يكن من أمر ، فانه من سعد طالعنا في هـذا البحث أن نجد النزعات الفلسفية المتباينة ممثلة في أدب رجل واحد نختصر به الطريق إلى ما نحن بصدده .

قال في فساد الزمان ، وتنكب الناس عن الخير ، وولوعهم بالشر :

فسد الزمان فلا رشـاد ناجـم ... بين الانام ، ولا ضلال منجم (١
أسرج وألجم للفرار ، فكلهـم ... فيمـا يسوءك مسرج أو ملجـم
والخير أزهر مـا اليه مسـارع ... والشر اكدر ليس عنه محجـم

أما تردده في الغيبيات فنمثل عليه بشاهدين : أولهما في مدى الحرية الانسانية ، حيث يتردد بين الجبر والاختيار :

مـا باختياري ميلادي ولا هـرمي ... ولا حيـاتي ، فهل لي بعد تخيير ؟
ولا اقـامة إلا عن يدي قـدر ... ولا مسـير إذا لم يقض تسيير

---

١) ناجم : ظاهر ، طالع ؛ منجم : ذاهب ، منطلق .

وبعد أن يثبت الجبر بهذه الصورة القاطعة ، يعود فيراجع نفسه لما يتراءى له من تعارض بين الجبر والعدالة الالهية فيقول :

بعلم الهي يوجد الضعف شيمتي ... فلست مطيقاً للغدو ولا المسرى
غبرت أسيراً في يديه ، ومن يكن ... له كرم ، تكرم بساحته الأسرى
أاصبح في الدنيا كما هو عالم ... وادخل ناراً مثل قيصر أو كسرى !

وشاهدنا الثاني في موضوع مآل الانسان بعد الموت . فهو يقرر خلود الروح وهلاك الجسد في قوله :

يفرق بين الروح والشخص حادث ... ألا ان ايام الفراق حسوم
إلى العالم العلوي تزمع رحلة ... نفوس ، وتبقى في التراب جسوم

لكنه لا يبقى على هذا الرأي ، لأن العقل لا يظفر بدليل يؤيده ويثبته ، قال :

كم حل حيث تبنى الحي من أمم ... ثم انقضوا ، وسبيلا واحداً سلكوا
ان تسأل العقل لا يوجدك من خبر ... عن الاوائل ، الا انهم هلكوا

وربما اتهم الاديان جملة لاعراضها عن منطق العقل واستسلامها للتقليد ، قال :

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ... ويهود حارت والمجوس مضلله
اثنان اهل الأرض : ذو عقل بلا ... دين ، وآخر دين لا عقل له

فقد بان لنا ان شعر العرب ليس شعر عاطفة ثائرة ، ولا شعر لفظة رنانة فحسب ، بل هو — إلى ذلك — شعر فكرة . ومهما كان من خطر هذه الفكرة ، فقد تمثلت فيها صور لا تحصى من وجوه الحياة ، ونبعت منها بضعة مجارٍ كبرى سلكت طرقاً واضحة من أهمها : القوة ، والزهد ، والتصوف ، والاستهتار ، واللامبالاة ، والمثالية ، والتشكك الفلسفي .

٣ — مواطن الفكرة في النثر الفني

إن المنحى الفكري في النثر أقوى منه في الشعر وأظهر ، لأن النثر ، بخلاف الشعر ، طليق من القيود التي تكبّل اللفظة وتتحكم بالفكرة . لذلك اتسع النثر لما لم يتسع له الشعر من دقة الاداء ، وصحة التسلسل ، واحكام النظام ، وبراعة التعليل ، وشمول البحث .

ولقد حاولنا ان نحصر مواطن الفكر في النثر الفني ، فاذا هذا الحصر من الصعوبة بمكان . وعندها بدا لنا ان نشير اليها في ثلاثة مواطن عامة هي قضايا المجتمع ، وشؤون الفكر ، ومباحث الفلسفة . ولا يخفى ان استقصاء المواضيع التي تندرج تحت كل من هذه الابواب أمر

متعذر ، لا سيما في مثل هذا الموجز . لذلك اقتصرنا على موضوعين في كل منها ، أوردناهما على سبيل المثال :

من قضايا المجتمع

العدالة الاجتماعية — الحسن البصري .

أكثر ما تجلى هذا الموضوع في الخطب والارشادات ، التي حاول بها الحكام ورجال الدين محاربة التفاخر العصبي والتمييز العنصري ، والتعالي الطبقي ، ثم التأكيد بأن الناس متساوون أمام الله ، وتجاه القانون . ومثالنا على ذلك من خطبة فريدة أعدها الامام الحسن البصري ، وأرسلها إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز ، لدى توليه الخلافة ، عرض فيها لسيرة الإمام العادل ، وما ينبغي له في تحقيق العدالة من ردع الظالم وانصاف المظلوم ، قال منها :

« ... ان الله جعل الإمام العادل قوام كل مائل ، وقصد كل جائر ، وصلاح كل فاسد ، وقوة كل ضعيف ، ونصفة كل مظلوم ، ومفزع كل ملهوف . والإمام العدل — يا أمير المؤمنين — كالراعي الشفيق على ابله ، الرفيق بها ، الذي يرتاد لها أطيب المراعي ، ويذودها عن مراتع الهلكة ، ويحميها من السباع ، ويكنها من أذى الحر والقر ...

« والإمام العدل — يا أمير المؤمنين — كالقلب بين الجوارح ، تصلح الجوارح بصلاحه وتفسد بفساده .. وهو القائم بين الله وبين عباده ، يسمع كلام الله ويسمعهم ، وينظر إلى الله ويريهم ، وينقاد إلى الله

ويقودهم . فلا تكن — يا أمير المؤمنين — فيما ملكك الله كعبد ائتمنه سيده ، واستحفظه ماله وعياله ، فبدد المال وشرد العيال ...

« واعلم — يا أمير المؤمنين — ان لك منزلا غير منزلك الذي أنت فيه ، يطول فيه ثواؤك ، ويفارقك أحباؤك ، يسلمونك فيه فريداً وحيداً . فتزود له ما يصحبك « يوم يفر المرء من أخيه ، وأمه وأبيه ، وصاحبته وبنيه » ... فالآن — يا أمير المؤمنين — وأنت في مهل ، قبل حلول الاجل ، وانقطاع الامل ، لا تحكم في عباد الله بحكم الجاهلين ، ولا تسلك بهم سبيل الظالمين ، ولا تسلط المستكبرين على المستضعفين ؛ فانهم لا يرقبون في مؤمن إلاّ ولا ذمة ، فتبوء باوزارك وأوزار مع أوزارك ، وتحمل أثقالك وأثقالا مع أثقالك ... ولا تنظر إلى قدرتك اليوم ، ولكن انظر إلى قدرتك غداً ، وأنت مأسور في حبائل الموت ، وموقوف بين يدي الله ...

« اني — يا أمير المؤمنين — وان لم أبلغ بعظتي ما بلغه اولو النهى من قبلي ، فلم آلك شفقة ونصحاً . فأنزل كتابي اليك كمداوي حبيبه . يسقيه الادوية الكريهة لما يرجو له في ذلك من العافية والصحة . والسلام عليك — يا أمير المؤمنين — ورحمة الله وبركاته » .

التعاون الاجتماعي — اخوان الصفاء .

وللادباء العرب آثار محمودة في استقامة الاخلاق وفضيلة التعاون ، يقيمونها على أساس مزدوج ، أحد شقيه الاوامر الالهية ، والثاني المصلحة العامة . وقد اخترنا من هذا الباب نبذة من رسائل اخوان الصفاء ، في حاجة

الانسان إلى الاجتماع والتعاون ، جاء فيها :

« اعلم يا أخي ... بأن الإنسان الواحد لا يقدر أن يعيش وحده إلا عيشاً نكداً ، لأنه محتاج إلى طلب العيش من إحكام صنائع شتى ، لا يمكن الإنسان الواحد أن يبلغها كلها ، لأن العمر قصير والصنائع كثيرة . فمن أجل هذا ، اجتمع في كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً . وقد أوجبت الحكمة الإلهية بأن يشتغل جماعة منهم باحكام الصنائع ، وجماعة في التجارات ، وجماعة في إحكام البنيان ، وجماعة في تدبير السياسات ، وجماعة باحكام العلوم وتعليمها ، وجماعة بالخدمة للمجتمع والسعي في حوائجهم ... فاما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثمن والأجرة ، فان ذلك حكمة وسياسة ، ليكون حثاً لهم على الاجتهاد في اعمالهم وصنائعهم ومعاونتهم ، حتى يستحق كل انسان من الاجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصنائع ...

وينبغي أن تعلم انه لا يجتمع اثنان على أمر من الأمور ، إلا ولاجتماعهما علة تجمعهما ، وسبب يحفظهما على تلك الحال . فما دامت تلك العلة باقية ، وذلك السبب ثابتاً ، دامت لهما تلك الحال ؛ وان بطلت تلك العلة ، وانقطع ذلك السبب ، تفرقا بعد اجتماعهما ، وتنافرا بعد إلفهما .

واعلم أيها الاخ ... ان ليس من جماعة يجتمعون على تعاون في أمر من أمور الدنيا والآخرة ، أشد نصيحة بعضهم لبعض ، من تعاون اخوان الصفاء . وينبغي أن تعلم ان العلة التي تجمع بين اخوان الصفاء هي أن يرى ويعلم كل واحد منهم ، انه لا يتم له ما يريد ، من صلاح معيشة الدنيا ، ونيل الفوز والنجاة في الآخرة ، إلا بمعونة كل واحد منهم لصاحبه . وأما السبب الذي يحفظهم على تلك الحال ، فهو المحبة والرحمة والشفقة والرفق من كل واحد منهم ، والمساواة فيما يريد ويحب ويبغض ويكره لنفسه » .

إن شؤون الفكر في التراث الأدبي على نوعين : الاول ما جاء منها في موضوع علمي أفرغ في صيغة أدبية . والثاني ما ورد في موضوع أدبي صيغ في قالب علمي . والجمع بين ظاهرتي العلم والأدب أمر عزيز المنال ، لما يقتضيه الموضوع العلمي عادة من بساطة في الاداء ، ودقة في التعبير ، ربما أساءت إلى جمال الاخراج وقوته ؛ ولما يطلبه الموضوع الأدبي من مراعاة للعاطفة ، وانطلاق مع الخيال ، مما قد يعبث بالواقع العلمي ودقته . لذلك كان العلم الأدبي والأدب العلمي عسير التحقيق .

التعليل العلمي — ابو حيان .

من خير ما خلفه لنا مفكرو العرب في نطاق العلم الأدبي ، كتاب لأبي حيان التوحيدي ، هو كتاب « الهوامل والشوامل » ، اشتمل على أسئلة علمية طرحها العالم المفكر ابو حيان التوحيدي ، واقترح الاجابة عنها الاديب العالم ابو علي مسكويه ، وكلاهما ممن جمع في ثقافته بين تفكير العالم وأداء الاديب . وفي ما يلي مثال من هذا العلم الأدبي في موضوعين : أحدهما الشرع والعقل ، والآخر البرق والرعد .

« ابو حيان — هل يجوز ان ترد الشريعة من قبل الله تعالى بما يأباه العقل ، ويخالفه ويكرهه ...

مسكويه — ليس يجوز ان ترد الشريعة من قبل الله تعالى بما يأباه العقل ، ويخالفه ؛ ولكن الشاك في هذه المواضع لا يعرف شرائط العقل ، وما يأباه . فهو أبداً يخلطه بالعادات ، ويظن ان تأبي الطباع من شيء هو مخالفة العقل ... ان العقل اذا أبى شيئاً فهو ابدي الاباء له ، لا يجوز أن يتغير في وقت ، ولا يصير بغير تلك الحال . وهكذا جميع ما يستحسنه العقل أو يستقبحه . وبالجملة ، فان جميع قضايا العقل هي أبدية واجبة على حال واحدة ، أزلية لا يجوز أن تتغير عن حالها . وهذا أمر مسلم غير مدفوع ، ولا مشكوك فيه . فأما أمر الطبع والعادة ، فقد يتغير بتغير الاحوال والاسباب والزمان والعادات ...

أبو حيان — لم كان صوت الرعد إلى آذاننا ابطأ وابعد من رؤية البرق إلى أبصارنا ؟

مسكويه — اما البرق فانه من استحالة الهواء إلى إضاءة . ولما كان الهواء سريع القبول للضوء ، بل يستضيء في غير زمان ، وذاك ان الشمس حين تطلع من المشرق يضيء منها الهواء في المغرب بلا زمان ؛ وكذلك الحال في كل مضيء كالنار وما أشبهها ، إذا قابل الهواء قبل منه الاضاءة بلا زمان ؛ و (لما) كان الهواء متصلا بابصارنا لا واسطة بيننا وبينه ، وجب أن يكون ادراكنا أيضاً بلا زمان . ولذلك صرنا أيضاً ساعة نفتح أبصارنا ، ندرك زحل وسائر الكواكب الثابتة المضيئة ، إذا لم يعترض في الهواء عارض يستر أو يحجب .

« فأما الرعد ، فلما كان أثره في الهواء بطريق الحركة والتموج ، لا بطريق الاستحالة ، وجب أن يكون وصوله إلى أسماعنا بحسب حركته في السرعة والابطاء . وذلك ان الصوت الذي هو اقتراع في الهواء يموج

ما يليه من الهواء ، كما يموج الحجر الجزء الذي يليه من الماء إذا صك به ؛ ثم يتبع ذلك ان يموج أيضاً بعض الماء بعضاً ، وبعض الهواء بعضاً على طريق المدافعة بين الاجزاء إذا كانت متصلة ... فهذه بعينها حال البرق والرعد ؛ لأن السحاب يصطك بعضه ببعض فينقدح من ذلك الاصطكاك ما ينقدح من كل جسمين إذا اصطكا بقوة شديدة ، ويخرج أيضاً من بينهما صوت . وهما — اعني البرق والرعد — يحدثان معاً في حال واحدة ، إذ كان سببهما جميعاً الصك والقرع ... »

البحث الأدبي — ابن خلدون .

أما الابحاث الادبية فأيسر تحقيقاً وأقرب منالاً ، لأن الكثرة من أدباء العرب قد ظفروا بثقافة علمية رصينة أثرت في منهج تفكيرهم وأسلوب أدائهم ، فبرعوا في تحري الوقائع وتعليل الظواهر ، وتميزوا ببلاغة التعبير وروعة الاخراج . يقع في هذا الباب عدد كبير من المباحث الادبية ، ربما كان أبرزها ابحاث ابن خلدون في مقدمته الشهيرة ، اخترنا منها هذه المفاضلة الفذّة بين السيف والقلم :

« اعلم ان السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة ، يستعين بها على أمره . إلا ان الحاجة في أول الدولة إلى السيف ... أشد من الحاجة إلى القلم ؛ لأن القلم في تلك الحال خادم فقط ، منفذ للحكم السلطاني ، والسيف شريك في المعونة . وكذلك في آخر الدولة ، حيث تضعف عصبيتها ويقل أهلها بما ينالهم من الهرم ... فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بارباب السيوف ، وتقوى الحاجة اليهم في حماية الدولة والمدافعة عنها ، كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها ؛ فيكون للسيف مزية على القلم في

الحالتين ، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً ، وأكثر نعمة ، واسنى إقطاعاً .

« واما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف ، لأنه قد تمهد أمره ، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ، ومباهاة الدول وتنفيذ الاحكام . والقلم هو المعين له في ذلك ؛ فتعظم الحاجة إلى تصريفه ، وتكون السيوف مهملة في مضاجع اغمادها — إلا إذا أنابت نائبة — وفيما سوى ذلك فلا حاجة اليها ؛ فتكون ارباب الاقلام في هذه الحاجة أوسع جاهاً ، وأعلى رتبة ، وأعظم نعمة وثروة ، وأقرب من السلطان مجلساً ، وأكثر اليه تردداً .... لأنهم حينئذ آلته التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه ، والنظر إلى اعطافه ، والمباهاة بأحواله ؛ ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم ، مبعدين عن باطن السلطان ، حذرين على أنفسهم من بوادره ... »

من مباحث الفلسفة

من المناحي الخصبة في أدب الفكرة المباحث النظرية التي تعالج بعض القضايا الطبيعية العويصة على صعيد فلسفي ، وذلك بأسلوب استقرائي وتعبير اقناعي . لذلك كان لا بد فيها من الاشارة بشتى الوسائل ، وكسب التأييد بمختلف الطرق ، فكان من ثمّ هذا الطابع الادبي الذي اتسمت به.

النظر الفلسفي — الجاحظ .

من أبرز من عرض لقضايا الفكر بأسلوب أدبي شائق

عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ . وقد قيل في كتبه انها « تعلم العقل أولاً والأدب ثانياً » . خاض الجاحظ ، في ما خاض ، بمسائل الكلام ، ونهج فيها منهج المعتزلة ، فخرّج العديد من العقائد الدينية والمبادئ الروحية تخريجاً فلسفياً صاغه بأسلوب أدبي مشرق . من ذلك رسالة له في حجج النبوة ، اخترنا منها هذا المقطع في تعليل المعجزات :

« ... ولما كان أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر ، ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاماً فيه منهم في زمانه ، بعث الله موسى — عليه السلام — على ابطاله وتوهينه ، وكشف ضعفه ، ونقض أصله ، لردع الأغبياء من القوم ، ومن نشأ على ذلك من السفلة والطغام ؛ لأنه لو كان أتاهم بكل شيء ، ولم يأتهم بمعارضة السحر ، حتى يفصل بين الحجة والحيلة ، لكانت نفوسهم إلى ذلك متطلعة ... ولكن الله — تعالى جده — أراد حسم الداء وقطع المادة ، وان لا يجد المبطلون متعلقاً ، ولا إلى اختداع الضعفاء سبيلا ، مع ما أعطى الله موسى — عليه السلام — من سائر البرهانات وضروب العلامات .

« وكذلك زمن عيسى عليه السلام ؛ كان الاغلب على أهله ، وعلى خاصة علمائه الطب ، وكانت عوامهم تعظمهم على خواصهم ، فأرسله الله — عز وجل — باحياء الموتى ، إذ كانت غايتهم علاج المرضى ، وابراء الاكمه ، إذ كانت غايتهم علاج الرمد ؛ مع ما أعطاه الله تعالى — عز وجل — من سائر العلامات وضروب الآيات ...

« و كذلك دهر محمد — صلى الله عليه وسلم — كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان ، ونظم ضروب الكلام ؛ مع علمهم له وانفرادهم به . فحين استحكمت لغتهم ، وشاعت البلاغة فيهم ، وكثر شعراؤهم ، وفاق الناس خطباؤهم ، بعثه الله

– عز وجل – فتحداهم بما كانوا لا يشكون انهم يقدرون على أكثر منه ، فلم يزل يقرعهم بعجزهم وينقصهم على نقصهم حتى تبين ذلك لضعفائهم وعوامهم ، كما تبين لأقويائهم وخواصهم ؛ وكان ذلك من أعجب ما آتاه الله نبياً قط ، مع سائر ما جاء به من الآيات ، ومن ضروب البرهانات . ولكل شيء باب ومأتى واختصار وتقريب . فمن أحكم الحكمة ، ارسال كل نبي بما يفحم اعجب الامور عندهم ، ويبطل أقوى الأشياء في ظنهم » .

الانطلاق الغيبي — ابو العلاء .

ولعل من أطرف ما خلفه العرب في أدبهم الفكري ، رسالة أبدعها تفكير أبي العلاء وخياله مجتمعين ، هي رسالة الغفران . وبيّن ان القضايا الغيبية ، نظير الحشر والسراط ، والجنة والنار ، والعقاب والثواب ، والجن والملائكة ، من الامور التي يعسر اثباتها بالعقل المجرد ، ويتعذر ابطالها بالدليل الايجابي القاطع . لذلك سلك اليها واضع هذه الرسالة سبيل القصص التهكمي ، فعالجها باسلوب نقدي ساخر ، وأفرغها في قالب اسطوري بارع . وقد اخترنا منها مقطعين : الأول مما ورد في وصف الجنة ، والآخر مما جاء في وصف جهنم :

« ويمر رف إوز الجنة، فلا يلبث أن ينزل على تلك الروضة ، ويقف وقوف منتظر لأمر – ومن شأن طير الجنة أن يتكلم – فيقول : (أي ابن القارح) ما شأنكن ؟ فيقلن : ألهمنا أن نسقط في هذه الروضة فنغني لمن فيها من شرب . فيقول : على بركة الله القدير ! فينتفضن

فيصرن جواري كواعب ، يرفلن في وشي الجنة ، وبأيديهن المزاهر ، وأنواع ما يلتمس به الملاهي . فيعجب – وحق له العجب – وليس ذلك ببديع من قدرة الله جلت عظمته ، وعزت كلمته ، وسبغت على العالم نعمته ، ووسعت كل شيء رحمته ، ووقعت بالكافر نقمته .

... فتبارك الله القدوس ! نقل هؤلاء المسمعات من زي ربات الاجنحة ، إلى زي ربات الاكفال المترجرجة . ثم ألهمهن بالحكمة حفظ أشعار لم تمرر قبل بمسامعهن . فجئن بها متقنة ، محمولة على الطرائف ، ملحنة مصيبة في لحن الغناء ، منزهة عن لحن الهجناء ...

ويعبر طاووس من طواويس الجنة ، يروق من رآه حسناً ، فيشتهيه ابو عبيدة . فاذا قضى منه الوطر ، انضمت عظامه بعضها إلى بعض ، ثم تصير طاووساً كما بدأ . فتقول الجماعة : سبحان من يحيي العظام وهي رميم !...

ويبدو له أن يطلع إلى أهل النار ... فيركب بعض دواب الجنة ويسير ... فيقول لبعض الملائكة : ما هذه يا عبد الله ؟ فيقول : هذه جنة العفاريت . فيقول لاعدلن إلى هؤلاء ، فلن أخلو لديهم من أعجوبة . فيعوج عليهم ، فاذا هو بشبح جالس على باب مغارة فيقول : سمعت انكم جن مؤمنون فجئت ألتمس عندكم أخبار الجنان ، وما لعله يوجد لديكم من اشعار المردة ... فيطلع فيرى ابليس – لعنه الله – وهو يضطرب في الاغلال والسلاسل ، ومقاطع الحديد تأخذه من أيدي الزبانية . فيقول : الحمد لله الذي أمكن منك ، يا عدو الله وعدو اوليائه ! لقد اهلكت من بني آدم طوائف لا يعلم عددها إلا الله !... »

* * *

يتبيّن لنا من ذلك كلّه ان الادب مظهر هام من مظاهر النشاط الفكري . فالعلوم على اختلافها ، ان هي

صوّرت مستوى المعرفة عند أهلها ، وعيّنت وجوه استغلالهم لها ، وانتفاعهم بها ، فان الادب يمثل المجاري الفكرية التي تخلفت عن تفاعل المعارف العقلية والمشاعر الانسانية . وقد تجلى لنا في تضاعيف هذا البحث ان الادب العربي لم يكن أدب عاطفة هائمة ، ولا أدب لفظة فارغة ، بل قد كان في كثير من مناحيه أدب فكرة ، بدأت ساذجة ، ونمت وتطورت بنمو المعرفة وتطورها ، ثم تفرعت وتباينت بتفرع التأملات الفلسفية وتباينها . وهذا شأن الفكرة في كل أمة ناهضة ، وفي كل أدب راقٍ .

مراجع للمطالعة

صفوة — جمهرة خطب العرب — ج١

حسن السندوبي — رسائل الجاحظ

الجاحظ — البيان والتبيين

اخوان الصفا — رسائل اخوان الصفاء

أبو حيان التوحيدي — الهوامل والشوامل

ابو العلاء — رسالة الغفران

ابن خلدون — المقدمة

كمال اليازجي وانطون كرم — اعلام الفلسفة العربية

ابو العلاء المعري

اخوان الصفا

الفصل الخامس

علم الكلام ومسائل المتكلّمين

١ — بوادر النظر الفلسفي

التطور الفكري

نزل القرآن ففهمه المسلمون أولاً بظاهر معانيه ، وآمنوا بكل ما جاء فيه ايماناً مطلقاً . حتى إذا تصرم القرن الأول للهجرة ، أخذت فئة من أرباب التعمّق الفكري تنشد المعاني البعيدة ، وتتقصى الاغراض النائية ، إذ بدا لها ان بعض الآيات تتحمل من المعاني ما هو أبعد غوراً من مدلولها الحرفي . وكان هذا الانطلاق الفكري وليدَ عوامل عديدة نذكر بعضها في ما يلي :

ناموس التطور الفكري : يمر الفكر في سعيه وراءَ

اليقين في ثلاث مراحل : تصديق مطلق ، فتشكك ذاتي ، فاقتناع عقلي . ففي المرحلة الأولى تَقبل الامة الناشئة كلّ ما يترامى اليها من الاخبار على علاته ، ولذلك تكثر عندها الاساطير ، وتصح في نظرها الخوارق . فإذا تنبه فيها الفكر ، تَشَكّكَ في ما كان قد قبله اعتباطاً ، وراجع فيه النظرَ محتكماً إلى المنطق ، فإذا بان له في الموضوع وجهٌ مقبول ، انتهى إلى ضرب من اليقين الايجابي ، وإلاّ كان يقينه سلبياً . وليس معنى هذا ان الامة بجملتها تمر في هذه الاطوار الثلاثة ، إنما هو شأن النابهين فيها على نسبة نباهتهم .

التوسع الفكري

نشأة الفكر الاسلامي : على اننا ، لدى تطبيق هذه القاعدة على الفكر الاسلامي ، لا بدّ لنا من التحفظ ، لأن الفكر الاسلامي لم يكن بدائياً . لذلك لم يكن قبوله في المرحلة الأولى قبولاً ساذجاً ، بل تسليماً بعد عناد ، ولا كان تشككه في الثانية تردداً في التصديق ، بل عدم اطمئنان إلى الوقوف على القصد . وعلى ذلك فان جمهرة المسلمين الاولين قبلوا الآيات القرآنية بمدلولها الحرفي ، لكن بعض المتأملين خامرهم الشكّ في مدى ما فهموه منها أولاً ، فراجعوا النظر في النص ، وعمدوا إلى التأمل في

سائر الوجوه المحتملة ، ثم استقروا على رأي انتهى بهم إلى يقين عقلي . هذا كان موقفهم من ماهية الايمان : فالمسلمون الأولون اعتبروا كلّ من أدى الشهادتين مسلماً مؤمناً . ولكنْ بقيام الفتن تساءل بعض الناس عن حقيقة ايمان المسببين ، فاحتاجوا — من ثم — إلى التثبّت من ماهية الايمان ، وهل يكفي فيه الاقرار باللسان ؟ أم ينبغي فيه القيام بالعمل الموائم . فرأى الخوارج ان العمل شرط في الايمان ، وانكر الجمهور ذلك ، وتوسط آخرون بين هؤلاء واولئك ، كما سيجيء .

النص والتأويل : في القرآن آيات تثير — بنصها الحرفي — روح البحث ، منها تلك التي تصف الارادة الانسانية ، والتي تعدد الصفات الالهية . فمن الفئة الأولى آيات إذا أخذت بمعناها الحرفي دلت على ان الانسان مسير ، نظير :

« خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ، وَعَلَى أَبْصَارِهِمِ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيم » .
(البقرة : ٧)

« وَلاَ يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُم إِنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُم ، هُوَ رَبُّكُم واليه تُرْجَعُون » . (هود : ٣٤)

ومنها آيات إذا اعتبر فيها المعنى الظاهر دلت على ان الانسان مخيّر ، نظير :

« وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءاً ، أو يَظْلِمْ نَفْسَهُ ، ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ الله يَجِدِ الله غَفُوراً رَحِيماً ، وَمَنْ يَكْسِبْ إثماً فإنما يَكْسِبُهُ عَلَى نَفْسِهِ ، وَكَانَ الله عَلِيماً حَكِيماً » . (النساء : ١٠٩)

« فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراً يَرَه » . (الزلزلة : ٨)

وإذ أجمع المسلمون على استحالة التعارض في الكلام الالهي ، عمد من قبلوا التسييرَ نصاً إلى تأويل ما ظاهره التخيير ، فخرّجوه على معنى التهديد ، وعمد من قبلوا التخييرَ نصاً إلى تأويل ما ظاهره التسيير ، فاعتبروه من قبيل تأكيد الواقع[1] .

ومن الفئة الثانية آيات تصف الله بظاهر مدلولها وصفاً انسانياً ، نظير :

« يَدَ الله فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » . (الفتح : ١٠)

« كُلَّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ

١) تجد شواهد أخرى من الآيات في كتابنا « النصوص الفلسفية الميسرة » ص ٢٥–٢٧ .

ذو الجَلاَلِ والإكْرَام » . (الرحمن : ٢٦ — ٢٧)

فهذه الآيات ، بحكم مدلولها الحرفي ، تشبّه صفات الله بصفات الانسان ، لكن الله لا شبيهَ له ولا نظير ، على ما في نص الآية : « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء » ، (الشورى : ١١) . لذلك لجأ البعض إلى تخريج هذه الآيات تخريجاً مجازياً ، غدت اليد بحكمه ، رمزاً للسلطة أو القوة أو المعونة ، والوجه كناية عن الوجود المطلق والبقاء السرمدي ، فكان من شأن هذه الآيات ونظائرها أن تدعو إلى المزيد من التأمل ، وإلى الاجتهاد في استخراج سائر المعاني التي يتحملها النص الواحد[1] .

اللون الفكري الدخيل

كان ذلك على اثر دخول الاعاجم في الاسلام ، وقيام المناظرات بين علماء المسلمين واحبار أهل الذمة . ذلك ان بعضَ الذين اعتنقوا الاسلام من الاعاجم ، لم يستطيعوا أن يتحرروا تماماً من كل فكرة في دينهم القديم ، بل فهموا بعضَ ما في التعليم الجديد من خلال عقليتهم القديمة.

١) في النصوص الفلسفية الميسرة آيات أخرى ، راجع ص ٢٢ — ٢٤ .

فمن كان قدرياً في دينه الاول ، غلب ان يبقى كذلك في الاسلام ، فيعمد — بالتالي — إلى الاخذ برأي من يؤوّل آيات التسيير ، ومن سبق له الاعتقاد بأن السعادة الاخروية روحية ، آثر تأويل أوصاف الجنة ، ومخالفةَ عقيدة حشر الاجساد . كذلك المناظرات ، قلما ينجو فيها احد المتناظرين من التأثر بمناظره ، ان لم يكن برأي من الآراء ، ففي استخراج معنى من المعاني ، أو استخدام أسلوب من أساليب الاستدلال .

على هذا النحو جرى الفكر العربي الديني في طريق التفلسف ، ولم يلبث هذا التفلسف ان أدى إلى قيام فرق عديدة ، كوّنت كل منها لنفسها آراء اجتهادية خاصة ، دافعت عنها بنحو من السياق الجدلي أو النظام البرهاني .

٢ — المسائل الكلامية الاولى

هذه العوامل وأشباهها : من وقوع أحداث كبرى ، وتعارض في الدلالة الحرفية ، وتطور في منهج التفكير ، واتصال بثقافات دينية أخرى ، جرّت إلى اعتبارات دينية

فلسفية جديدة ، تخلف عنها — أول الأمر — ثلاث مسائل كبرى :

المنزلة بين المنزلتين

أصحاب الكبائر [١] : مرّ معنا ان الاختلاف الكبير الاول بين المسلمين كان حول تعيين خلف للنبي [٢] . وان جماعةً من آل هاشم ومن الانصار كانوا يرون انها لعلي بن أبي طالب نصاً ، فعرفوا من ثم بالعلويين. وإذ ظفر بها علي ، بعد مقتل عثمان ، خرج عليه طلحة والزبير أولاً ، وبعد أن خذلهما في يوم الجمل (٦٥٦) برز له معاوية ، فالتقاه عليّ في صفين ، وكاد أن يكسب منه المعركة ، لولا انه اضطر إلى ايقاف القتال والقبول بالتحكيم . وإذ لم يجئ التحكيم في مصلحته ، خرج عليه جماعة من أتباعه ، زاعمين انه بقبول التحكيم قد أضاع حقّه في الخلافة ، فغدت — من بعد — لكل من يازم الحق من أهل الكفاءة . هذه الفتن التي ذهب ضحيتها عثمان ، وهُدرت فيها الدماء الزكية في يوم الجمل وواقعة صفين

---

١) الكبائر في ما هو مشهور : القتل بغير حق ، عقوق الوالدين ، شهادة الزور ، ممارسة السحر ، قهر اليتيم ، تقاضي الربا ، القعود عن الجهاد ، قذف المحصنات ، تعاطي الفجور .

٢) راجع ص ٣٢ — ٣٣ .

تحقيقاً لأطماع شخصية ، دعت جماعة من فقهاء الخوارج إلى اعتبار مسببيها من أصحاب الكبائر ، وإلى الحكم بأنهم قد خرجوا بعملهم هذا من الايمان ، واستحقوا الخلود في النار شأن الكفار . لكن الجمهورَ خالفهم في هذا الرأي ، واتخذ بعض المفكرين موقفاً وسطاً بينهم وبين الجمهور ، وفضل سواهم تركَ الحكم في هذه القضية لله وحده . وأثيرت هــذه القضية في حلقات المساجد ، وكثر فيها الكلام وتعددت الآراء ، واتسع فيها الجدل حتى غدت بحثاً فلسفياً في ماهية الايمان ومقوماته وشروطه [1] .

الايمان بين القول والعمل : وكانت النقطة الحساسة فيها منزلةَ العمل من الايمان : هل هو من مقوماته ؟ أم من متمماته ؟ فجعله الخوارج شرطاً أساسياً ، وخالف الحسن البصري (٧٢٨) ذلك — وهو امام العصر في العراق — فحكم عندما أثيرت هذه المسألة في حلقته ، بأن صاحبَ الكبائر مؤمنٌ لكنه منافق وأمره لله يغفر له ان شاء ، والا فانه يعذب في النار على نسبة جرمه ، ثم يوجه إلى الجنة ، ولا يمكن أن يخلد في النار . الا أن تلميذه واصل بن عطاء ، لم يأخذ بهذا الرأي ، بل قضى بأن صاحبَ الكبائر في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر ،

١) الشهرستاني : الملل والنحل . في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٩ — ٢٠

أي انه فاسق جزاؤه النار مخلداً فيها ، لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكفار [1] . واعتزل بذلك عن أستاذه الحسن فعُرف هو وأتباعه بالمعتزلة . وكرهت فئة رابعة ارسال الحكم في قضية كهذه ، وتركت أمرها لله فعرفت بالمرجئة ، وهم أصحاب القول المأثور ، « لا يضر مع الايمان معصية . كما لا ينفع مع الكفر طاعة » . كان مفهوم الايمان عند الاولين اقراراً بالشهادتين ، فغدا الآن مسألةً فلسفية معقدة ذاتَ أصولٍ نظرية وشروطٍ عملية ، ووجوه من المعاني والاعتبارات .

التسيير والتخيير

اعتبر المسلمون الاولون « القضاء والقدر » بمعنى التسيير المطلق ، وجروا عليه في ايمانهم وأعمالهم . الا انه ، على اثر الحوادث التي مزقت وحدة الصفوف ، سنح لبعض مفكريهم ان الله لا يمكن أن يكون قد سمح بهذه الشرور تصيب عبيده المؤمنين ، وان الناس — لا محالة — قد انساقوا اليها مخيرين تحدوهم ميولهم واطماعهم ، فهم مسؤولون عما يعملون .

١) الشهرستاني : الملل والنحل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١١ .

طلائع التخيير : أول من اشتهر عنه القول بالتخيير رجلٌ من التابعين اسمه مَعْبَد الجُهَني (٦٩٩) ، قيل أخذ هذا الرأي عن بعض النصارى الذين اعتنقوا الاسلام، وتابعه في ذلك تلميذه وخلفه غيلان الدمشقي . ثم التفّتْ حولهما جماعة من المريدين ، وانتظمت هذه الجماعة فرقةً عرفت بالقدرية ، ذلك لأنها اشتهرت بالقول بأن العبد « قادر » على افعاله : خيرها وشرها ، وانه مسؤولٌ عنها ومحاسب عليها في اليوم الآخر [1] . ذلك — في رأيها — ما تقتضيه العدالة . أما القضاء والقدر ، على ما أخذ به الجمهور ، فيرون أنه ينافي العدالة الالهية ، ويجعل عقيدة الحساب لغواً . وإذ أيدوا رأيهم بالآيات التي تنص على التخيير ظاهراً ، أخذوا في تأويل ما ينص منها على التسيير ، واستنبطوا منها معنى الاختيار ، فكان المقصود — حسب رأيهم — من قوله تعالى : « ختم الله على قلوبهم ... » انهم غفلوا عن وجه الصواب في اختيارهم حتى كأن الله قد صرفهم عنه .

ردة الجبرية : وقد أحدثت هذه البدعة ردة شديدة في أوساط الشعب ، تزعمها مولى من خراسان اسمه جهم ابن صفوان (٧٤٨) ، واستوت فرقة عرفت بالجبرية ،

---

١) الشهرستاني : الملل و النحل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١١ .

إذ قالت بالجبر المطلق ، واعتبرت الانسان مسيراً في جميع شؤونه [1] . وإذ أبدت رأيها في الآيات التي تنص على التسيير ظاهراً ، اعتبرت ما ينص منها على التخيير ظاهراً بمعنى الترغيب والتشويق ، أو الانذار والوعيد ، فقوله : « فمن يعمل ... خيراً يره » حثٌ على فعل الخير ، وقوله : « ومن يعمل ... شراً يره » زجر عن فعل الشر ، وليس ذلك في الحالين — على ما يرون — بمعنى الاختيار واطلاق الارادة .

التشبيه والتنزيه

لم يتساءل المسلمون الأولون عن ماهية الصفات الذاتية التي وصف بها الله في الكتاب الكريم ، بل قبلوها بمدلولها الظاهر . وفي مطلع القرن الثاني للهجرة ، كثر اقبال الاعاجم على الاسلام ، فخطر لبعضهم — ولعلهم ممن لم يحكموا البيان العربي — انه قد يفهم من تلك الاوصاف الذاتية ان الله شبيهٌ بالانسان ، فأثاروها قضية تشعبت فيها الآراء ، وكثرت في وجوهها الاقوال . أما الجبرية فقد أبت ان تأخذ بالمعنى الحرفي ، وآثرت المدلول المجازي بناء على الآية : « ليس كمثله شيء » . وأما المشبّهة

---

١) الشهرستاني ، الملل والنحل في النصوص الفلسفية الميسرة ص١٢—١٣ .

فتشبثت بالمعنى الحرفي وعرفت من ثم بالمجسّمة . أما المعتدلون من الصفاتية فقد أثبتوا الوصف ، وأقروا بجهل الماهية ، وكان حامل لوائهم عبد الله بن سعيد الكُلاّبي ، وعليه الجمهور[1] .

على هذا النحو أخذ التأمل الديني في الصدر الثاني يتجه اتجاهاً فلسفياً ، والرأي حوله يختلف ويتشعب ، فيلجأ بعض رجاله إلى التأويل في ما خالف ظاهره حكم العقل ، ويتشبث بعضهم بالنص الحرفي مهما كان مدلوله ، ويختار آخرون ان يأخذوا بما بدا ، ويسكتوا عما خفي ، وهم سواد الامة .

٣ — نشأة علم الكلام

علم الكلام

موضوع علم الكلام : قطع الكلام في مضمار التوسع والتنظيم ، في غضون القرن التاسع ، شوطاً بعيداً استوى في نهايته علماً ذا هدف معين ، هو تأييد العقيدة والدفاع عن الرأي ، وذا وسيلة هي ايراد البينات ، والاستظهار

١) الشهرستاني : الملل والنحل – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٤–١٥.

بالادلة . أما تسميته بعلم الكلام فمختلف في سببها : قيل هو من قولهم « تكلم الخلف في ما سكت عنه السلف » ، وقيل لا بل من أنّ أكثر الخلاف وأشدّه كان في ماهية كلام الله وبدعة خلق القرآن . وأكثر المؤرخين على انها من قيام هذا العلم على الجدل ، وهو يقابل المنطقَ عند اليونان . ولما كان الكلام اداة الجدل ، عمدوا إلى تسمية هذا العلم بأداته على سبيل المجاز المرسل فقالوا « علم الكلام » .

عامل الفلسفة اليونانية : رافق الكلامَ في نشأته وتطوره نهضةٌ علمية عامة ، أقبل المفكرون في مستهلها على ترجمة الكثير من آثار الامم العلمية والفلسفية — على ما مرّ معنا[1] . ولما كان اعلام المعتزلة يعتمدون في تقرير آرائهم على الاجتهاد الفكري والدليل البرهاني ، فقد وجدوا في الفلسفة اليونانية مدداً زاخراً ، فاستعانوا ببعض مبادئها في تخريج آرائهم ، واسترشدوا بعلم المنطق في ايراد أدلتهم وتنسيق براهينهم . وإذ توسعت المعتزلة في العلم ، واعتمدت نظام الجدل على هذا النحو ، وجد المحافظون ان جدلهم الخطابي لم يعد يفي بغرضهم ، وانه لم يعد لهم بدٌّ من مقارعة خصومهم بمثل سلاحهم ، فبقوا مستضعفين حتى انحاز اليهم ابو الحسن الاشعري ، واتخذ لآرائهم ضرباً من

١) راجع ص ٦٤ – ٦٨ .

التعليل الفلسفي ، ولبيّناتهم نوعاً من النظام البرهاني [1] ، كل ذلك في مدى حدود مذهبهم وضمن قيود عقائدهم ، وقد كان الخلاف الكلامي على أشده بين فرقتين كبيرتين ، ذابت فيهما مبادئ الفرق الاخرى ، هما : المعتزلة والاشعرية .

شيوع الكلام

فرقة المعتزلة : نشأت المعتزلة حول واصل بن عطاء (٧٤٨) أحد تلامذة الحسن البصري ، عندما أثيرت مسألة مرتكب الكبائر ، وحكم الحسن بأنه مؤمن لكنه منافق . فعارضه واصل ، وقضى بأنه لا مؤمن كما قال الحسن ، ولا كافر كما قال الخوارج ، بل في منزلة بين المنزلتين : أي انه فاسق ، ولا بدّ من ان يعاني عذاب النار ، ان هو لم يخرج من الدنيا بتوبة نَصُوح . وإذ عارض الحسن هذا الرأي ، اعتزل واصل حلقته واستقلّ عنه ، وانشأ حلقةً في ركن آخر من اركان المسجد ، اجتمع فيها اليه جماعةٌ من ممن شايعوه ، فعُرف هو وأصحابُه بـ « المعتزلة » .

وقد تبنى واصل تباعاً آراء القدرية في حرية العبد ،

---

١) الشهرستاني : الملل والنحل – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٥ – ١٦

وتأويل الصفات الالهية ، واعتماد العقل في تحليل المسائل الدينية . واستمر في هذا الاتجاه اعلام الاعتزال من بعده نظير المأمون (٨٣٣) والعلاّف (٨٤٩) والنظّام (٨٤٥) والجبّائي (٩١٥) ، الا انهم كانوا أوسع منه اطلاعاً على المذاهب اليونانية ، نظراً لتقدم العلم في عهدهم. ففرّعوا هذه القضايا ، وولدوا منها مسائل جديدة ، وركزوها على أسس فلسفية ، وأتقنوا الدفاع عنها ، والاستدلال على صحة رأيهم فيها . وقد بلغت المعتزلة أوجها في عهد المأمون ، إذ أيدها بنفوذه الشخصي ، فانتشرت تعاليمها وتوثقت أركانها ، وشَغَل أعلامها المراكز الرفيعة في الدولة ، وفرضوا مذهبهم على الناس ، واضطهدوا خصومَهم من المحافظين . واستمرت على ذلك حتى كان المتوكل (٨٦١) فانتصر للمحافظين ، وأفرج عن مضطهديهم ، وأبطل مذهب الاعتزال ، وشرد أنصاره. ومع ان المعتزلة أخذت بعد ذلك بالانهيار ، الا ان آراءها وتعاليمها استمرت نشيطة ، وحافظت على قوتها وحيويتها ، حتى خرج أبو الحسن الاشعري على أنصارها ، واستخدم نظامهم البرهاني في تدعيم آراء المحافظين ، وتأييد مذهب أهل السنّة ، فنُسب هذا المذهب اليه ، وعُرف بـ « الاشعرية » .

فرقة الاشعرية : كان أبو الحسن الاشعري (٩٤٢)

في أول أمره ، معتزلياً ، ينشد الحقيقة الدينية عن طريق الدليل العقلي . لكنْ تبيّن له ، بعد أن عجز أستاذه الجبّائي عن تبيان عددٍ من المسائل التي أثارها ، ان العقل لا يفي بهذا الغرض ، فأعلن ارتدادَهُ إلى مذهب أهل السنّة ، وانحاز إلى جماعة المحافظين . ولما كان على علم بأصول الاستدلال البرهاني ، ومبادئ الفلسفة اليونانية ، عمد إلى استغلال علمه هذا في تأييد آراء المحافظين ، وتنظيم أسلوبهم الجدلي ، فارتفع بذلك جدل أهل السنّة إلى صعيد المعتزلة ، وقارعوها حجةً بحجة ودليلاً بدليل . وصار أمرهم من بعده إلى أبي بكر الباقلاّني (١٠١٢) وأبي حامد الغزالي (١١١١) فعززا هذا الاتجاه كما سيجيء[1] .

٤ — المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية

الفارق في المبدأ

يعود الاختلاف بين المعتزلة والاشعرية إلى فارق جوهري في المبدأ الأساسي . فالمعتزلة تعتبر العقل أداةً صالحة

١) انظر الفصل التاسع .

للوصول إلى الحق ، في حين لا ترى فيه الاشعرية أكثر من اداة لفهم التكليف . لذلك تبيح المعتزلة التأويل عند كل اختلاف يقع بين حكم العقل وظاهر النص ، وتقيده الاشعرية أو تمنعه قطعاً ، وتؤثر الاقرار بالجهل . وعليه فالمعتزلة تجري مدلول النص بحسب حكم العقل ، لكن الأشعرية تجري حكم العقل بحسب مدلول النص ، وتقطع بوجوب الايمان والتسليم المطلق . وهذا معنى قول المعتزلة بالعقل ، وقول الاشعرية بالسمع[1] . هذا الخلاف الاساسي بين المعتزلة والاشعرية في «السمع والعقل» استدعى تركيز هذه المسائل الكلامية على أسس فلسفية ، واستتبع ظهور مسائل فرعية جديدة ، وآراء اجتهادية طريفة ، غدت ميداناً لمشادّة كلامية عنيفة بين الفريقين ، وفي ما يلي مثال منها :

الخلاف في الآراء

الحساب والعدالة الالهية : أخذت المعتزلة القولَ بحرية الارادة الانسانية عن القدرية ، ووضعته في إطار أوسع . ثم نسقته وعقيدةَ الحساب ، ولاءمت بينه وبين صفة العدالة الالهية ، ومصدر فعل الشر ، قالت : ان الله

١) الشهرستاني : الملل والنحل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١١ و ٢٠ .

عادلٌ خيّر ، والحساب أمر واقع ، وإذن فينبغي أن يكون العبد مخيراً حتى تكون محاسبته في اليوم الآخر عدلاً ، إذ ليس من العدل أن يُحاسَب العبد على ما يفعله مسيراً . فالحساب مع التسيير ظلم ، والظلم لا يصدر عن الله . وفضلاً عن ذلك فقد رأوا ان عقيدة التسيير تستتبع — بحكم الضرورة — نسبةَ فعل الشر الصادر عن العبد إلى الله ، والله خيّر لا يُتصور منه صدور الشر مطلقاً (١) ، لذلك قالوا ان الانسان قادر ، خالق لأفعاله خيرها وشرها وهو مسؤول عنها في الدنيا ، ومحاسب عليها في الآخرة : عقاباً أو ثواباً .

الجبر والكسب : أما الاشعرية فانها تبنّت رأي الجبرية في التسيير ، واعتبرت الانسان خاضعاً لارادة الله المباشرة في جميع شؤونه . الا انها عدّلت فكرة الجبر بما سمته بـ « الكسب » ففصلت بين ارادة العبد وعمله ، وحصرت حريته في الارادة المجردة ، واتبعت عمله بارادة الله . فالعبد يريد ما يشاء ، لكن الله هو الذي يخلق العمل متى سمح به . فالفعل ، والحالة هذه ، خلقٌ من الله وكسب من العبد ، وهو منسوب إلى العبد مجازاً ليس إلا ، ولو كان العبد خالقاً لفعله لشارك الله في الخلق (٢) . ثم ان

١) الشهرستاني : الملل والنحل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١١ .
٢) المرجع السابق ، ص ١٧-١٨ .

العدالة الالهية لا تنافي الجبر ولا تعارض عقيدة الحساب ، بل تتسق معهما اتساقاً تاماً ، إذ هي في مفهومهم تصرّف المالك في ملكه كما يشاء . فكل ما يصدر عن الله عدل ، لأنه مطابق لمشيئته . والحساب جبر أيضاً ، وهو بهذا المعنى عدلٌ . أما ما تدعيه المعتزلة من ان عقيدة التسيير تُرجِع نسبة فعل الشر حكماً إلى الله ، فان الاشعرية تنفيه قطعاً ، بل هي تنكر أن يكون للشر وجود مطلق . وترى ان ما نسميه شراً إنما هو كذلك بالنسبة إلى مصالحنا ليس إلا ، وهذا الشر النسبي — أو الخاص — أمر لا بدّ منه في هذا الكون من أجل تحقيق الخير العام . فأفعال الله ، والحالة هذه ، كلّها خير ، وقضاؤه وقدره عدل ، وكذلك حسابه في اليوم الآخر عقاباً وثواباً (١) .

خلق العالم وناموس السببية : في النص ان اللهَ خلق العالم من لا شيء ، وهو يصرّف أمورَه كما يشاء في كل حين ، وعلى ذلك ايمان الجمهور حرفياً . على ان المعتزلةَ ، بعد أن تأثرت بالفلسفة اليونانية اجمالاً ، وبمذهب ارسطو على الاخص ، تغيرت عندها هذه المفاهيم . فذهبت إلى ان الله أوجد العالم من مادة قديمة على سبيل التضمين ،

١) الشهرستاني : الملل والنحل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٠ .

فنشأت فيه أنواع الموجودات ، وتولدت أفراد الاجناس ، بحسب نظام وضعه الله لها ، هو ناموس العلة ، ولم يزل على ما نظمه الله ، وسيبقى عليه إلى منتهى أمره . فإرادة الله لا تتناول الجزئيات بصورة مباشرة ، لأن الجزئيات تخضع للناموس الطبيعي الذي بسطه الله عليها ، فلا يكون شيءٌ إلا بعلة ، ولا يجري أمرٌ إلا بسبب ، وهذا النظام في الوقت نفسه هو ارادة الله .

الخلق والمذهب الذري : لكن الاشعرية — من ناحيتها — حافظت على المفهوم الحرفي ، ورأت في قول المعتزلة تحديداً لقدرة الله ، وانكاراً للمعجزات . فهي لذلك تبطل ناموس السببية ، وتقيم مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة من كل قيد ، وتثبت المعجزات على انها خوارق مقصودة ، ترمي إلى أهداف معينة[1] . فكل شيء كائن بارادة الله ، وكل أمر حاصل بقدرته وتابعٌ لتدبيره المباشر . ولقد حاولت الاشعرية أن تجابه المعتزلة بتعليل فلسفي من نمط تعليلاتها ، فاعتمدت مذهبَ ديمقريط اليوناني في نشأة الكون من الذرة المفردة ، بعد أن حوّرته شيئاً ما ، فقالت : ان الله خلق الذرة أولاً ، ثم كوّن منها العالم بكل ما فيه ، ووجّه كل شيء بحسب ارادته المطلقة .

١) الشهرستاني : الملل والنحل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٠-٢١ .

فالارادة الالهية المطلقة هي السببية الوحيدة في رأي الأشعرية .

الصفات والتوحيد : خرجت مسألة الصفات الالهية ، في هذا الطور ، عن نطاق الحسيات إلى المعنويات . فنظر المتكلمون في صفات الذات ، وذكروا منها الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام ، وصفات الفعل ، ومنها الخلق والعدل والجود ... فالمعتزلة وافقت الجبرية والقدرية في تأويل الصفات الحسية ، وعطلت صفات الذات ، ونفت أن يكون لها وجود مستقل ، فسميت بالمعطلة . وحملت صفات الفعل على المجاز . وإنما فعلت ذلك لأن إثبات الصفات حرفياً، يوقع في التشبيه والاشراك . فصفات الذات — في رأيها — تعابير انسانية وصفت بها ذات الله توضيحاً ، فينبغي لذلك أن تُفهم بمعنى سلب الضد عنه تعالى . لذلك قالوا : هو حي بذاته لا بحياة ، قادر بذاته لا بقدرة ، مريد بذاته لا بإرادة ، عالم بذاته لا بعلم ، ومتكلم بذاته لا بكلام [1] . فهذه الصفات ، وما جرى مجراها ، ليس لها وجود مستقل عن الذات الالهية ، بل هي تعبير رمزي عن ذاته تعالى .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٠ .

لكن الأشاعرة أثبتوا الصفات الحسية بنصها وأقروا بجهل ماهيتها ، وأثبتوا لذلك صفات الفعل ورفضوا فيها التأويل ، وأثبتوا أيضاً صفات الذات ، لكنهم لم يجمعوا بينها وبين الذات الالهية ، ولا اعتبروها مستقلة عنها ، بل جزموا بأنها تختلف عن صفات الانسان كمّاً ونوعاً . وعليه فقد قالوا بأنه تعالى حي بحياة ، قادر بقدرة ، مريد بإرادة ، عالم بعلم ، ومتكلم بكلام . إلا ان هذه الصفات مجهولة الماهية ، لأن ذات الله فوق ما يستطيع العقل أن يتصور ، وكذلك ينبغي أن تكون صفاته (١) . وعلى ذلك فقد آمن الأشاعرة بالصفات كما وردت ، إلا أنهم منعوا التشبيه ونفوا الشرك ، وتركوا التساؤل عن ماهيتها وحقيقة مدلولها .

الصفات وأزلية الكلام : نفت المعتزلة صفات الذات لأنها اعتبرت اثباتها شركاً . ولما كان «الكلام» من جملة هذه الصفات ، وكان القرآن « كلام » الله ، فقد استتبع هذا النفي ابطال أزلية القرآن ، والاعتقاد بأنه مخلوق في الزمان (٢) ، خلافاً لاعتقاد الجمهور . وليس مقصود المعتزلة ان القرآن من وضع البشر ، إنما الذي أرادوه ان

(١) الشهرستاني – الملل والنحل – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٦٠ .
٢ المرجع السابق ، ص ١٦

الله أوحى بمعانيه إلى النبي بواسطة جبريل في الوقت المناسب وبحسب الحاجة الطارئة ، ولم يكن بنصه مع الله في الازل . وهم يؤيدون ذلك بقولهم ان الكلام الفاظ . والالفاظ مادة محسوسة حادثة في زمانٍ وفانية في آخر ، وان الكثير من آياته نزلت على اثر مناسبات تاريخية معروفة ، وان بعض آياته نسخت آيات سبقتها . فأزلية الكلام ممتنعة حكماً . ولما كان الجمهور يرى ان القرآن كان مع الله منذ الازل ، وانه أنزل بقضائه وقدره ، فقد اعتبر رأي المعتزلة بدعة شنيعة .

الكلام والحديث النفسي : ولقد التمست الاشعرية حلاً وسطاً طريفاً ، فجعلت بين المعنى واللفظ اعتباراً ثالثاً هو حديث النفس . فالحديث النفسي كلام ، ولكنه – بخلاف الالفاظ – ليس مادة ، ولا هو مجرد معنى . بل الكلام اللفظي رمزٌ عنه . والعبرة في الكلام إنما هي في المرموز اليه لا في الرمز . فلئن كان الكلام اللفظي مخلوقاً ، فان الحديث النفسي ، الذي يعبر عنه هذا الكلام لا يمتنع ان يكون ازلياً ، والقرآن ، بهذا الاعتبار ، ازلي لا شبهة في ذلك البتة (١) .

١) الشهرستاني : الملل والنحل – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٧ .

هذا النحو من الجدل الكلامي استمر نشيطاً قوياً في إبّان النهضة العلمية العباسية ، وقد حل الفلاسفة فيه محل المعتزلة . لذلك سنقف منه الآن عند هذا الحد ، لنستعرض نشأة الفلسفة العربية ومراحل تطورها . ولا بد قبل ذلك من بحث تمهيدي في مدلول الفلسفة ، وفي ما تسرب إلى العرب من فلسفة اليونان .

مراجع للمطالعة

أحمد أمين — فجر الاسلام
الباب السابع — الفصل الاول : الخوارج
الفصل الثالث : المرجئة
الفصل الرابع : القدرية والمعتزلة

أحمد أمين — ضحى الاسلام (٢)
الباب الثالث — الفصل الأول : وصف الحركة العلمية

أحمد أمين — ضحى الاسلام (٣)
الباب الرابع — تمهيد في نشأة علم الكلام
— الفصل الاول — المعتزلة

مصطفى عبدالرازق — تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية
ضميمة في علم الكلام وتاريخه

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام
الباب الثاني — الفصل الثالث ؛ مذاهب المتكلمين

علي مصطفى غرابي — تاريخ الفرق الاسلامية

البير نادر — فلسفة المعتزلة (١و٢)

كمال اليازجي وانطون كرم — اعلام الفلسفة العربية
الكلام والفرق الكلامية

نصوص للتحليل

كمال اليازجي — النصوص الفلسفية الميسرة
القسم الاول — الشهرستاني : الملل والنحل
القسم الثاني — القرآن الكريم : آيات مختارة

الفصل السادس

التراث الإغريقيّ في الفكر العربي

١ — الفلسفة وملابساتها

حول تعريف الفلسفة : ليس من السهل أن نعرّفَ الفلسفة تعريفاً جامعاً مانعاً ، لأنها — من جهة — علمٌ نظري لا عملي ، ولأن أعلامها — من جهة أخرى — قد جروا في تركيزها على أصول شديدة الاختلاف ، فجاءت مذاهبها عظيمةَ المباينة . وليس التعريف المنشود من الامور الواجبة في هذه المرحلة البدائية من البحث ، بل يكفينا الآن أن نتعرفَ إلى طبيعة موضوعها ، وان نحاول تمييزها عما قد يلتبس بها من مجاري الفكر الأخرى ، حتى إذا

تمّ لنا عزلها موضوعاً وأسلوباً ، غدت محاولة التعريف أيسر مسلكاً وأقرب منالاً .

الفلسفة والعلم : العلم محدودٌ في موضوعه ، فهو يتناول ناحيةً من الكون ، أو ظاهرةً من ظواهر المجتمع ، يركز فيها عمله ، ويقصر عليها نشاطَه ، يختبر ما فيها من مفردات الحقائق ، ويستخرج ما ينظمها من قوانين الطبيعة أو نواميس المجتمع . ولئن شاركت الفلسفةُ العلمَ في الاعتماد على العقل ، والاستناد إلى الدليل ، فانها تتعدى نطاقه ، فتعالج الكونَ — بكل ما فيه — في وحدة موضوعية ، فتنتقل من المحسوس إلى اللامحسوس، وتحاول ان تعللَ عالمَ الواقع بالاستدلال النظري آناً ، وبالتأمل الحدسي آناً آخر . العلم يحقق ظواهرَ الموجودات ، ويعيدها إلى عللها الطبيعية المباشرة ، والفلسفة تحاول أن تستشفّ ماهياتِها المجردة ، بأن تبحث عن علة عللها ومبدإ مبادئها ، فتتخطى بذلك عالمَ الطبيعة إلى مبدإ غيبي من شأنه أن يعلل هذه المبادئ ، ويبسط أسرارَها وطبائعَها . لذلك قيل في ماهية الفلسفة انها علم المبادئ ، وجُعِلَ موضوعها : الموجود بما هو موجود ، وهو مفهوم الفلسفة العام في القديم والوسيط من العصور .

على ان بين العلم والفلسفة — على تباين أغراضهما ووسائلهما — صلةً وثيقة ، هي ان العلم يغذي الفلسفة

بنتائج اختباراته ، والفلسفة تمد العلم بما تتيحه له من الامكان والاحتمال . ولا شبهةَ في أن تساند العلم والفلسفة على هذا النحو قد أدى إلى تقدم العلم ، واتزان المذاهب الفلسفية .

الفلسفة والشريعة : ثم ان الشريعة والفلسفة تتفقان في الدعوة إلى الخير ، والحث على الفضيلة ، والارشاد إلى الصلاح ، وفي محاولة الشمول في اعتبار الكون . لكن الشريعة تعتمد في مفهوم الخير والفضيلة والصلاح على نص مقدس ، وحكمة علوية ، والهام إلهي : بينما تعتمد الفلسفة في ذلك على النظر الاجتهادي ، والتأمل الوجداني . فالشريعة تقرر الخير والشر ، والحلال والحرام ، والفضيلة والرذيلة نصاً ، والفلسفة تنتهي إلى ذلك بالاستدلال ، وتبلغه بالبرهان واعتبار الصالح العام . والكلام منهما نصير الشريعة ، ومفلسف مبادئها ، والعلم منهما مغذي الفلسفة ، ومرشد خطاها ، وموثق أركانها .

٢ — الفكر الفلسفي والمذهب الفلسفي

نشأة الفكر الفلسفي : ليس من الممكن أن نعيّن

— حتى ولا على وجه التقريب — زمن نشأة النزعة الفلسفية في الفكر الانساني ، لأن كل محاولة ، تهدف إلى تعليل ظاهرة من ظواهر الحياة تعليلاً نظرياً مجرداً ، هي ضرب من التفكير الفلسفي . ونظائر هذه المحاولات في الاجتماع الانساني ، قد بدأت بالظهور في مراحله البدائية ، كما تتجلى في حياة الفرد ، بوادر التفلسف في طور حداثته . لذلك قلما خلت آداب الامم — حتى العريقة منها في القدم — من لون من ألوان التفكير الفلسفي .

إلا ان التفكير الفلسفي شيء ، والمذهب الفلسفي شيء آخر ، إذ يدخل في الأول ما لا مكان له في الثاني ، ويُشترط في هذا ما لا يفرض في ذاك . فالحكمة — مثلاً — ظاهرة فكرية فلسفية ، لكنها ليست مذهباً ، لأنها محدودة مفككة ، وشرط المذهب الشمول والانسجام .

نشأة المذهب الفلسفي : ولئن تعذر تعيين الزمن الذي نشأت فيه الفكرة الفلسفية ، فان هذا التعيين ممكن — ولو بالتقريب — بالقياس إلى المذهب الفلسفي ، لأن المذهب يتناول الاوضاع جملة ، فلا يخلو من أثر بعيد يخترق الافاق فيتجاوب صداه في أنحاء المجتمع . ومؤرخو الفكر مجمعون على ان اليونان أسبق الامم إلى وضع المذاهب الفلسفية العقلية ، واذن ، فاليهم يساق الفضل في نشأة الفلسفة بالمعنى الصحيح . فاليونان قد جعلوا من الكون

وحدة موضوعية ، وتجردوا للبحث في منشئه ومآله ، وحاولوا تعليل احداثه وأطواره ، وقصدوا إلى الربط بين ظواهره وعلله ببحث مجرد ، ونظام شامل وسياق محكم .

محور الفكر الفلسفي : ان نقطة الانطلاق في البحث الفلسفي هي رد العالم ، بما فيه من ظواهر متعددة مختلفة ، إلى علة أصلية ، يُظن انها العامل في وجوده على ما هو عليه . ولعل الذي أدى إلى هذا النوع من النظر المجرد الشامل ، هو المحاولات التي قام بها الفلاسفة لربط المعارف الفردية بظواهر الكون العامة ، واستطلاع طبيعة التفاعل بينها . ولقد كانوا من علماء العصر المعدودين ، فحاولوا أن ينفذوا إلى مبدإ عام يصل بين نواميس الطبيعة ، ويجمع بين قواعد العلوم على اختلافها . فما هو هذا المبدأ الكوني الثابت الذي نشأت منه الكائنات المتغيرة ؟ هذا هو السؤال الذي حاول الفلاسفة منذ القدم ، أن يجيبوا عنه .

وعلى ذلك ، فالفلسفة — في مفهومها القديم هذا — بحث نظري ، في ما بعد الطبيعة ، يهدف إلى اكتناه المبدأ الثابت الذي تخلف عنه هذا الوجود ، ويحاول تقرير نظام الكون واستشفاف مصيره بالوسائل الانسانية . وهو

ما اردنا ايضاحه ، قبل الشروع بدرس المذاهب اليونانية الكبرى التي عرفها مفكرو العرب ، وتأثر بها فلاسفتهم .

٣ — المذاهب اليونانية الكبرى

إن الفكر العربي لم يتخذ موقفاً واحداً من الفلسفة اليونانية ، لأن بعضّها يعارض طبيعته ويخالف مبادئه . لكنْ ما كان منها أبعدَ غوراً وأنقى تفكيراً وأغنى روحاً، جعله موضوعاً لعنايته ، ولم يتحرج من الاخذ عنه ، والاستناد اليه . وإذ توسع فكر العرب الفلسفي باستبحار نهضتهم العلمية ، وتخطى حقول العلوم إلى أفق الفلسفة الرحيب ، خرج من نطاق الشريعة إلى جوّ المعرفة الطليق، وأقبل على فلسفة اليونان ، لا سيما ما جانس منها طبيعته ، فاقتبس وتمثّل بتعديل وبغير تعديل ، وأضاف من عندياته ما سنح وتيسر ، وحاك من هذه الخيوط جميعها نسيجاً حسنَ الحبك ، منسجمَ الالوان ، هو الفلسفة العربية . وقد رأينا ، قبل أن نعالج الفلسفة العربية في أطوار تقدمها وتشعب مجاريها ، ان نعرض بايجاز للمذاهب الفلسفية اليونانية التي اعتمدها فلاسفة العرب .

افلاطون في عالم الفكر : افلاطون (٣٤٥ ق. م.) سليل اسرة يونانية عريقة . ولد في أثينا ، وطلب العلمَ على أعلامها ، ونبغ بالرياضيات ، وأجاد نظم الشعر ، ونزع إلى الفلسفة . وقد لازم سقراط ثماني سنوات يدرس عليه ويأخذ عنه . وبعد إعدام سقراط غادر أثينا إلى ميغارى ، واتصل باقليدس ورفاقه . ثم استأنف سفره إلى مصر ، ومكث فيها زمناً ، يشتغل بالرياضيات والفلسفة في دور العلم المختلفة . وتوجه من ثم إلى جنوبي ايطاليا ، حيث اتصل بالفيثاغوريين ، ووقف على مذهبهم . وانحدر من هناك إلى صقلية . وكان ملكها قد اشتهر برغبته في العلم وحدبه على العلماء . لكن افلاطون تعرض لنظام الحكم ، وانتقده بشدة فاعتقل الا انه تمكن من النجاة ، فعاد إلى اثينا . وفي ضاحية من المدينة انشأ حلقةً للتعليم في بستان لرجل اسمه اكاديموس فعرفت حلقته بالاكاديمية . وقضى بالتدريس جلّ السنين الاربعين التي بقيت من عمره .

وقد شهد افلاطون في شبابه الفوضى التي نشبت في أثينا بعد الحرب التي انهزمت فيها أمام اسبرطة ، فأثّرت في نفسه ، ونزع في تفكيره نزعةً مثاليةً غمرت آراءه

في الكون والاخلاق والاجتماع ، كما يبدو ذلك في كتابه المعروف بالجمهورية . فعالم الفكر مدين له بالتسامي الفكري والخلقي ، والدفاع المبرور عن القيم المجردة .

عناصر المثالية قبل افلاطون : بنى افلاطون مذهبه في المُثُل على أصولٍ تسلم بعضها من بارمنيدس ثم سقراط . فهو مدين للاول باعتبار وجود الشيء جوهر حقيقته ، وللثاني بحسبان العقل القوة المصححة للادراك الحسي ، والوسيلة الموصلة إلى كنه الحقيقة . فان بارمنيدس وافق مَنْ تقدمه في ان الموجودات — دوماً — في تكوّن والانحلال ، وفي انتقال من حال إلى حال ، لكنه اعتبر الاشياء المتغيرة في عالم الطبيعة مظاهر مختلفة للحقيقة الواحدة التي لا تتغير ، وهي الوجود ككل . لذلك كانت المعرفة الحقيقية هي معرفة الكل الثابت لا العرض الزائل . ولما كان الجوهر يدرك بالعقل ، والعرض يعرف بالحس ، كان العقل مصدر المعرفة الصحيحة ، وكانت الحواس سبباً للاحكام الخاطئة على الاشياء . وعلى ذلك فان حقيقة الوجود حقيقة عقلية .

سقراط — العقل سبيل المعرفة : جاء سقراط في عصر طغت فيه آراء السوفسطائيين في تعذر الوقوف على الحقيقة المجردة ، واعتبار الانسان نفسه مقياساً نسبياً للحكم على

الأمور . فكشف عن أباطيلهم ، وأبان فساد مذهبهم ، وأقام على أنقاضه مذهباً مبنياً على الثقة بالعقل ، والايمان بالحقيقة المطلقة الثابتة [١] . فذهب إلى أن العقل قادر على الوصول إلى مدركات عقلية ثابتة عن طريق الجدل . ذلك ان العقلَ الانساني مستعيد من أوصاف الجزئيات بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة والجدل ، الاعتبارات الكلية الثابتة فيها : كالمبادئ والنواميس وصور الانواع وتعاريف الاشياء وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات صحّ ان يكون تعريفاً لها ، وغدا — بالتالي — مقياساً صحيحاً لحقيقتها .

المُثُل في مذهب افلاطون : من هنا بدأ افلاطون ، فأقام مذهبه في المثل على أساس الثقة بالعقل وبتعاريفه ، وعلى ان الوجود في جوهره حقيقة عقلية ، معتمداً في ذلك على سقراط من جهة ، وعلى بارمنيدس من جهة أخرى . لكنه خطا بعد ذلك خطوة خطيرة ، فاعتبر هذه الحقيقة العقلية ذات وجود ذاتي في الخارج . ثم خرج بهذا الاعتبار من نطاق الاخلاقيات إلى عالم الطبيعة ،

---

١) اعتبر كلام سقراط في الحكمة كما اورده افلاطون في محاوراته ، ترجمة زكي نجيب محمود — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٤٢ — ٤٦ .

وانتهى إلى القول بوجود عالمٍ من الحقائق الذاتية المجردة، يقابل الوجود المادي الحسي ، وإلى حسبان الوجود الحسي صورة زائفة عن ذلك الوجود الحقيقي . وتفصيل ذلك ان لكل نوع من الموجودات مثالاً يجمع الاعتبارات الثابتة التي تشترك فيها أفراده . وهذا المثال النوعي — بخلاف الافراد — ثابت أبداً ، لا يتغير كما تتغير ، ولا يحدث ويزول كما تحدث وتزول . فالوجود الحقيقي إذن له لا لها . وكما ان لكل نوع من الموجودات مثالاً ، كذلك لكل طائفة من الانواع مثال ، قوامه خصائصها المشتركة . وهذه المثل منضّدة على نحو تصاعدي ، يشمل كل منها جميع ما دونه ، إلى أن ينتهي هذا النظام الهرمي إلى مثال أعلى ، هو حقيقة الحقائق وجوهر الوجود .

المثال الاعلى
مُثل النواميس
مُثل الفضائل
مُثل الانواع
طبقات البشر
اجناس الحيوان
انواع النبات
اصناف الجماد

نظام أفلاطون الكوني

المثل وصلتها بالمادة : ثم ان نظام المثل هذا يشمل المعنويات فضلاً عن الموجودات الحسية ، لأنها — كما في اعتقاده — ذات وجود ذاتي مطلق . واذن فهي — مثل المحسوسات — مشتركة في هذا النوع من الوجود ، وينبغي لذلك أن يكون لها وجودٌ ثابت في عالم المثل . فنظام العالم ، في رأي أفلاطون ، متحدر من نظام المثل ، وطبائع الموجودات ناجمةٌ عن خصائص مُثُلها ، فالمثال — والحالة هذه — هو العلة في وجود الشيء على ما هو عليه . إلا ان الشيء ، بما انه في مادة ، لا يبلغ من الكمال درجة مثاله ، لأن المادة في تغير دائم ، فالحقيقة لا تتمثل فيها على أتمّها . لذلك كان نصيب كل شيء من حقيقة الوجود ، على نسبة نصيبه من مزايا مثاله ، ونصيب كل مثال من كمال الوجود ، على نسبة قربه من المثال الاعلى الذي هو الجمال الاسنى ، والحق المطلق ، والخير الاسمى .

وقد وصف أفلاطون المُثُل بأوصاف منها : انها أزلية أبدية ، لا تحدث ولا تزول ، وانها ثابتة ، لا تتغيّر ولا تتبدّل ، وانها جواهر كلية ، لا تشتمل على الاعراض ، ولا تتصل بالجزئيات ، وانها عناصر أصلية ، لا تتركب من شيء ، ولا تنحلّ إلى شيء ، وانها مطلقة

من حدود المادة ، لا يحدها زمان ، ولا يقيدها مكان ، وانها جوهر الشيء ، لا تتعدد للنوع الواحد ، ولا تتكيف بتكيف أفراده . وأخيراً ، انها مدركات معقولة ، وجودها الحقيقي في عالم العقل . فعالم المثل هو عالم الحقائق ، فيه يجب أن تلتمس حقائق الموجودات ، واليه ينبغي أن تتجه الابحاث الفلسفية .

النفس الانسانية والحب الافلاطوني : وعلى هذا النحو يجري افلاطون في تحليل الكائن الانساني ، فيعتبر النفس مثاله . أما وجودها في عالم الطبيعة ، فالمفهوم لدى شرّاح فلسفته ، انها اتصلت بالجسد من نفس الكون ، وغدت من ثم منشأ الحركة والحيوية والتعقل فيه .

لكنَ الجسد الانساني ، نظير كل ما في عالم المادة ، متغير وزائل ، وهو يحاول أن يسيّر النفسَ حسب رغباته ويسخرها لأغراضه ومشتهياته . فينبغي لها — والحالة هذه — أن تكبت نزواته ، وتستخدم وسائله لمباشرة العالم المادي ، فتتوصل بذلك إلى تذكر ما كانت تعلم ، قبل اتصالها بالجسد . وهذا التذكر يساعدها على التملص من سيطرة المادة ، ويسهل عليها التسامي إلى عالم المثل ، فيغمرها شعور متزايد بالسعادة . هذا النزوع الذي يتجلى في النفس الطيبة نحو المثل ، وهذا الحنين إلى المثل الاعلى ، هو المعروف بـ « الحب الافلاطوني » .

المعرفة تذكر : وبناء على ما تقدم يقرر افلاطون ان المعرفة ليست اقتباساً ، ولا استنتاجاً أو استنباطاً ، بل هي تذكر ، والتعليم ليس اداءً لأنواع المعارف ، بل هو تسهيل لسبيل التذكر . فالبحث والطبيعة والمجتمع وظروف الحياة جملة ، لا تعلّم الانسان ، بل تنبه النفس تدريجياً ، فتتذكر ما كانت تعرفه وهي في عالم المثل ، بعد أن انساها إياها اتصالها بعالم الطبيعة ، واشتغالها بأمور الدنيا . وههنا يعود أفلاطون إلى الاجتماع بسقراط ، فيقرر ان المعرفة هي الفضيلة القصوى ، والسعادة العظمى .

سعادة النفس وشقاؤها : فإذا فارقت النفس الجسد ، وهي عالمةٌ بالحق فاعلة للخير ، عادت إلى عالمها الأول ، وعاودها الاغتباط بالمعرفة الكاملة ، والتمتع بالسعادة التامة . أما إذا فارقته على جهلٍ وانغماس في الشر ، فانها تتقمص جسداً آخر ، في هذا العالم ، تشقى فيه على نسبة جهلها وشرها . فسعادة النفس في نظام افلاطون إنما هي في معرفة الحق ، وفعل الخير ، وعالم السعادة الحقة هو عالم المعرفة . أما الشقاء ففي الجهل ، ومكانه في هذا العالم لا غير .

فمذهب افلاطون في المُثُل مذهب متماسك شامل ، علّل به نشأة الكون ، وعرّف به جوهر الحقيقة ،

وفسّر بـه منشأ النفس ومآلهـا ، وبيّن سبيل السعادة ومقوّماتها .

مذهب ارسطو العقلي

ارسطو في البلاط المقدوني : نشأ ارسطو (٣٢٢ ق.م) في البلاط المقدوني ، لأن أباه كان طبيب الملك الخاص . وطلبَ العلمَ فيه مع تربه فيليبس ولي العهد . والتحق بعد وفاة والده بالاكادمية ، ولازم افلاطون عشرين سنة ، يأخذ عنه ويناقشه بجرأة وصراحة . ثم رحل ، إثر وفاة افلاطون ، إلى سواحل آسيا الصغرى ، واتصل بأشرافها ، وتزوج فيهم ، ومكث بينهم عدة سنوات . وكان رفيقه فيليبس ، في تلك الاثناء ، قـد تقلّد مهام الملك مكانَ أبيه ، فاستدعاه لتعليم ابنه الاسكندر ، فعاد إلى البلاط ، وانقطع إلى التدريس خمس سنوات ، توفي فيليبس في نهايتها ، واضطر الاسكندر إلى التوقف عن التحصيل ، للقيام باعباء الملك . على ان ارسطو بقي في البلاط زمناً يبحث ويؤلف . وقد وضعت في تصرفه امكانيات القصر من مال ورجال ، فأوفد البعثات العلمية إلى الشرق ، بصحبة جيوش الاسكندر ، للتعرف إلى الفكر الشرقي ، ولدرس الحيوان والنبات الاسيوي .

مكانة ارسطو الفكرية : ثم انصرف ارسطو إلى التعليم ، وتفرغ لاستئناف التأليف ، فأنشأ مدرسةً في أثينا خلفت اكادمية افلاطون . وكان يعلم فيها متمشياً ، فعرفت فلسفته بالمشائية ، واشتهر أتباعه بالمشائين ، وبهذا اللقب عرفهم العرب . على ان الحياة لم تطب له بعد مقتـل الاسكندر ، إذ ناله من الانقلاب السياسي أذى بالغ . ففر من أثينا إلى خلسيس ، وهناك قضى نحبه . ولم يكن ارسطو من نوابغ عصره وامته فحسب ، بل هو من نوابغ الانسانية جمعاء . فقد وضع علم المنطق ، ونظم العلم الطبيعي ، وأنشأ مذهباً فلسفياً ، واستنبط لفنـون الادب الاسسَ والقواعد . ولا يزال الكثير مما خلفه ، في حقول الفلسفة والعلم والأدب ، معتمدَ الفكر الانساني إلى اليوم .

مفارقات افلاطون وارسطو : ولئن كان ارسطو قـد تتلمذ على افلاطون عقدين من الزمان ، فانه لم يقتنـع كلياً بصحة مذهبه ووجهة تفكيره ، بل فارقه في أمور أساسية . فقد بدأ افلاطون باثبات الحقيقة العقلية حدساً ، ثم اتخذها مقياساً لسائر الموجودات . لكن ارسطو ، بدأ بدرس الموجودات على نحو ارتقائي ، وانتهى من ثم إلى اثبات حقائقها . وخالفه كذلك في ان الحقيقة ذات وجود ذاتي مستقل عن العقل الانساني ، فاعتبرها موجودةً في

الشيء ، واعتبر ما في العقل صورةً عنها . فنفى ما جعله
لها افلاطون من وجود ذاتي في الخارج .

ومما اعتُرض به على مذهب افلاطون ، فضلاً عما
تقدم ، ان المثل لا توضح نشأة الكائنات ، لأنها لا تبين
كيف نشأ الشيء من مثاله ، وهي – في رأي افلاطون –
ماهيات الاشياء ، وماهيات الاشياء لا تكون منفصلةً
عنها مستقلة عن كيانها ، وهي – في حسبانه – ثابتة ،
وأشباهها الطبيعية متغيرة ، فكيف يكون الثابت مثالاً
للمتغير ؟ وعليه فالوجود الحقيقي إنما هو الشيء ، ومثاله
هو صورة له في ذهن الانسان . لذلك آثر ارسطو ان يبدأ
تحقيقه الفلسفي من عالم الطبيعة .

العلة ومبدأ – الهيولى والصورة : لما كان ارسطو قد
نهج في بناء مذهبه نهجاً استقرائياً ، فقد رأى من
الواجب أن يبدأ بوضع علم آلي يُؤمَن به من الخطأ
في الاستنتاج ، فدوّن علم المنطق . ثم انه اكتشف ناموس
العلة : وهو ان كلّ ما في الوجود الحسي معلول ، ولكل
معلول علة ، ولما كان سبيل ارسطو إلى الحقيقة المجردة
إنما هو البحث عن العلة الأولى ، فقد ركز عنايته في
استكشافها ، فقادته إلى نظرية الهيولى والصورة .

وخلاصة ما ذهب اليه ان المعرفة الحقيقية هي معرفة
الجوهر الثابت لأنها ثابتة بثبوته ، في حين ان جميع ما

تنقله حواسنا من مدركات عن الاشياء المحسوسة متغيّر
وزائل بتغيرها وزوالها . لكن كل تغير يفترض في المتغير
وجود اعتبار ثابت ، لأن التغير إنما هو تحول عن وضع
أصيل ثابت ، وهذا الوضع الاصيل الثابت ذو وجهين :
الأول موضوع مطلق (هيولى) ، وهو ما يجري فيه
التغير ، فينتقل به من حال إلى حال ، والآخر محمول
معين (صورة) ينطبع في « الموضوع » ويعطيه كيفية
معينة . فكل شيء اذن يتألف من موضوع (هيولى) ،
ومحمول (صورة) ، وكل تحول أو تبدل يفترض حتماً
وجود « موضوع » أو مادة قابلة ، و « محمول » أو
صفات مقبولة ، تنطبع في المادة القابلة فتكسبها صورة
معينة .

والذي انتهى اليه ارسطو من ذلك كله ، هو ان
ظواهر الوجود ، على اختلافها ، إنما هي حالات عرضية
طارئة ، على جوهرين ثابتين متفاعلين أبداً ، هما :
موضوع ومحمول ، أو مادة وصورة ، أو استعداد
وفعل ، بالاول يكسب الشيء وجوده المطلق ، وبالثاني
يحقق كيانه المعين . وليس الذي يعنيه ارسطو بصورة الشيء
أوصافه الخارجية فحسب ، بل يريد به كذلك فعل
الصورة في المادة ، أي اعطاءها كياناً معيناً . وايضاحاً
لذلك فرّع هذه الفاعلية إلى ثلاث علل ، أضافها إلى المادة

القابلة فغدت أربعاً . وهذه الاربع هي المرتكز في كل تكون وانحلال ، وهي :

علة مادية هي ما يتكون منه الشيء ،

علة صورية هي الصفات التي يتصف بها الشيء ،

علة محركة هي التي تحول الشيء من حالة إلى أخرى ،

علة غائية هي ما تتجه الحركة إلى تحقيقه .

نظام الهيولى والصورة : وقد رد ارسطو هذه العلل الاربع إلى اثنتين ، فاعتبر المحركة والغائية واحدة ، لأن المحركة إنما تتجه نحو الغاية ، وجمع بين الغائية والصورية ، لأن الغاية التي تنشدها الحركة إنما هي تحقيق الصورة . وبذلك اختزل ارسطو العلل الاربع في اثنتين هما المادية والصورية ، أو الهيولى والصورة .

ثم ان الهيولى والصورة تتحدان اتحاداً جوهرياً في الشيء ، فلا يتقوّم الشيء إلا بهما معاً ، وما هو بواقع الامر إلا مزيج منهما : الهيولى تمثل مبدأه ، والصورة غايته ومنتهاه . فالهيولى والصورة هما طرفا الوجود : الاولى هي الامكان المطلق والثانية هي الوجود المجرد ، وكل ما في العالم مؤلف منهما بنسبات متفاوتة . والعلة الأولى هي الصورة المجردة التي تنتهي اليها العلل ، وتقف عندها

الغايات . وهي التي تحاول الموجودات ان تحقق ذواتها بالانجذاب اليها .

نشأة العالم : كان من أهم ما أخذه ارسطو على افلاطون في نظرية المثل ، انها لا تعلّل نشأة الكون ، ولا تبيّن كيف تحدر الشيء من مثاله . لذلك عمد إلى معالجة هذه الناحية بكثير من الدقة ، قال : ان الهيولى تتجه في تحقيق ذاتها نحو الصورة ، كما قال افلاطون ان الشيء يتجه في تحقيق ذاته إلى مثاله . لكن ارسطو جعل هذا الاتجاه مقروناً بعامل ذاتي مشترك هو جاذب الغاية ، لا مدفوعاً بعامل خارجي كيفي كما أشار افلاطون . فكلٌّ من الهيولى والصورة ينجذب إلى الآخر ، لأن الطبيعة ترمي إلى تحقيق ذاتها بهذا الاجتماع . ومردّ ذلك إلى ما بسطه ارسطو في حديثه عن مبدأ القوة والفعل .

مبدأ القوة والفعل : أوضح ارسطو ان الهيولى وجود بالقوة ، وان الصورة وجود بالفعل ، وان الحدوثَ الذي هو اجتماع الهيولى بالصورة إنما هو تحولٌ من القوة إلى الفعل . فالهيولى هي كل شيء بالقوة ، لأنها صالحةٌ لأن ينشأ منها كل شيء في عالم المادة ، لكنها متى قبلت صورةً ما ، غدت شيئاً معيناً بالفعل . فوجود الشيء إذن هو انتقاله من حالة هو فيها بالقوة ، إلى أخرى هو فيها

بالفعل . وهـذا الانتقال أو التحول حادث بجاذب الغاية . فسر الوجود ، والحـالة هذه ، تحولى هيولى (وجود بالقوة) إلى صورة (وجود بالفعل) وذلك بحكم جاذب الغاية [١] .

الكفاح بين الهيولى والصورة : أما تنوع الموجودات أجناساً وأفراداً ، فسببه — حسب تعليل ارسطو — النسبة القائمة في الموجود بين هيولاه وصورته . فالتجاذب بين الهيولى والصورة يرافقه أبداً نضالٌ عدائي ، تحاول كلٌ منهما فيه أن تتغلب على الاخرى وتطغى عليها . وحيث تستقر نتيجة هذا النضال ، يتعين نوع الموجود ودرجة كماله . وتبعاً لهذا المبدأ جعل ارسطو الكائنات في اربع مراتب رئيسية ، تغلب الهيولى على الصورة في أدناها ، والصورة على الهيولى في اعلاها ، وقد نسّقها على النحو التصاعدي التالي :

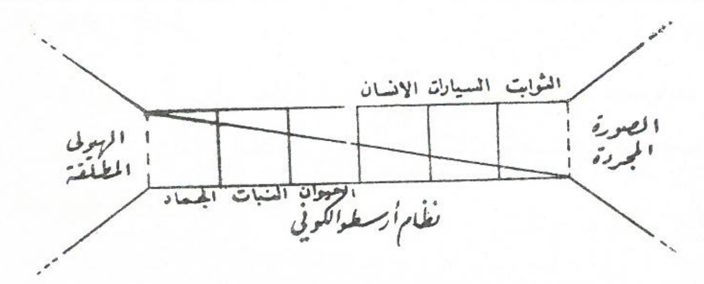
اللاعضويات : السوائل ، الجوامد ، المعادن ...

العضويات : النبات ، الحيوان ، الانسان ...

الافلاك : السيارات ، الثوابت ...

١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ، ترجمة ماجد فخري — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٥٨ — ٦٥ .

الصورة المجردة : العلة الاولى — المحرك الـذي لا يتحرك [١] — الله .



تنوع الموجودات

وحدة الوجود : ثم ان نظام ارسطو الفلسفي ينتهي إلى وحدة الوجود . لأن الوجودَ الحقيقي في رأيه إنما هو للصورة المجردة ، والصورة قائمة — على اختـلاف في النسبة — في كل موجود طبيعي . فالكون اذن وحدةٌ قد تنوعت أجزاؤها باختلاف ما لتلك الاجزاء من خصائص الصورة .

أما النفس الانسانية فليست في رأيه شيئاً معدوداً في عالم الازل ، فهو لم يعتبرها جوهراً مستقلاً ، كما اعتبرها افلاطون ، بل حسب انها صورة الجسد ، ومبدأ الحياة

١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ، ترجمة ماجد فخري — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٥٨ — ٦٥ .

والحركة الارادية فيه ، تنشأ بنشوئه ، وتفنى وتنعدم متى انحل كيانه . والغالب عند شراح ارسطو ان ليس ثمة بقاء إلا للعقل الفاعل .

فمذهب أرسطو عقلي استقرائي ، محكم البناء ، مترابط الأجزاء ، شامل النطاق ، ولذلك كان أجدى المذاهب الفلسفية القديمة في تغذية العلم .

مذهب افلوطين الاشراقي

المثلث الاسكندراني : مؤسس هذا المذهب — على الاشهر — افلوطين (٢٧٠) ، وان كان صاحبَ الفكرة الاساسية فيه استاذُه امونيوس سكاس . نشأ في مصر ، وطلب العلم في جامعة الاسكندرية ، واتصل بجلة علمائها . ثم حمله الطموح ، والرغبة في الاستزادة من كنوز الشرق الروحية ، إلى مرافقةِ الحملة التي جردها الامبراطور غوردريان على بلاد فارس ، فتعرف في أثناء رحلته إلى الكثير من مناحي التفكيرِ الفارسي والهندي . ثم توجه إلى روما ، وانشأ فيها حلقةً للتعليم ، قصده اليها نوابغ الناشئين ، لما كان يتمتع به من منزلة رفيعة بين اعلام العصر . ولقد كان افلوطين نزوعاً إلى الزهد ، راغباً عن

الدنيا ، وهبَ ماله ، وحرر عبيده ، وامتنع عن أكل اللحوم ، وقنع بالضروري من أسباب العيش . وكان كثير التأمل ، مؤثراً للعزلة .

أما مؤلفاته ، فقد عني تلميذه فرفوريوس بجمعها وترتيبها وشرحها ، وقد وصلتنا في المجموع الضخم المعروف بـ « التاسوع » .

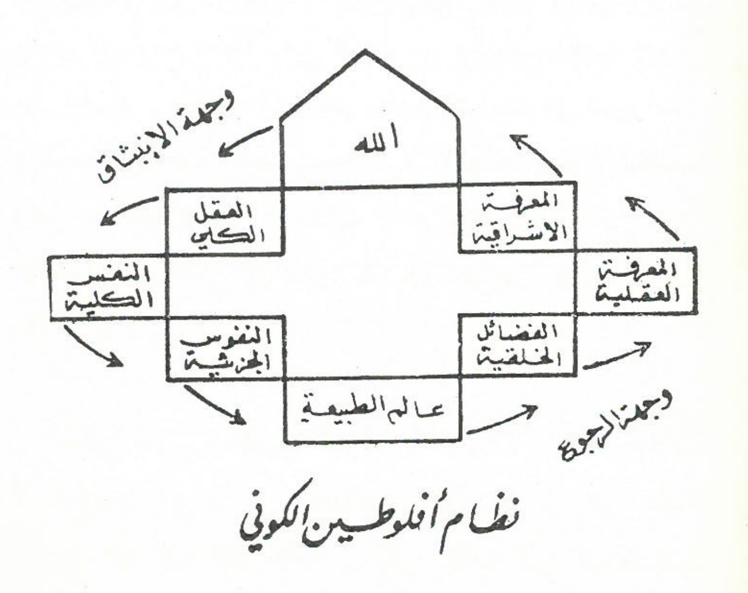
نظرية الانبثاق : بدأ افلوطين من حيث بدأ جميع زملائه السابقين . فحاول أن يرد الموجودات بأنواعها المتعددة ، وأحوالها المتبدلة ، إلى أصل واحد ثابت ، فرد ظاهرة التغيّر في الاشياء إلى كونها متكثّرة ، واعتبر ثباتها في احتفاظها بوحدتها . وتقرر عنده أن المبدأ الثابت في الوجود هو الواحد الذي لا تشوبه كثرة مطلقاً ، وان مآل المتكثر إلى الزوال والاضمحلال . أما نشأة الكثرة من الوحدة ، فقد لجأ في تعليلها إلى الخيال والمجاز ، ومهّد لذلك بمناقشة ثلاثة اعتبارات ، انتهى منها إلى نتيجة أوحت اليه مذهبه الاشراقي . أولها : ان يكون الاول المطلق قد اوجد العالم من لا شيء ، فاعتبره محالاً عقلياً ، وثانيها : ان يكون الاول قد اوجد العالم من شيء آخر ، وهو قول بازدواج الازلي ، وثالثها ان يكون الاول قد أوجد العالم من نفسه . وإذ امتنع عنده الاعتباران الاول

والثاني ، ركّز تأمله في الثالث ، فرأى ان صدور العالم من الاول ، لا يمكن أن يكون على سبيل الانفصال المباشر ، لأن ذلك يستتبع الحكم على الاول بأنه بقي ناقصاً ، ويقصّر عن تعليل نشأة التركيب والتغيير في العالم . فصدوره — والحالة هذه — ينبغي أن يكون على نحو غير مباشر . هذه النتيجة أوحت اليه بفكرة الانبثاق . والانبثاق كما شرحه ، اشعاع مستمر ، لا هو حدوثٌ من لا شيء ، ولا انقسامٌ من شيء ، وليس فيه ما يستتبع تغيراً في ذات الاول المطلق .

درجات الانبثاق : تقوم نظرية الانبثاق على مبدأين أساسيين : الاول ان العالم متحدر عن موجد هو فوق الادراك العقلي ، لا يوصف إلا بانه موجود مجرد وانه واحد مطلق ، والثاني ان تحدر العالم من الاول حصل على سبيل الانبثاق ، كما يفيض النور من الشمس ، أو كما تنبعث الحرارة من النار .

وأول ما صدر عن الواحد المطلق العقل الكلي ، وهو كالأول كائن بسيط ، لكنه دائم التعقل ، فصدر عنه بدوره كائن آخر بسيط مثله ، هو النفس الكلية . والنفس الكلية هي الأخرى جوهر دائم التفكير ، الا ان تفكيرها متشعب ، ولذلك انبثق منها كائن متعدد هو النفوس

الجزئية التي تحرك أجزاء العالم . ثم تحدرت صور الموجودات من النفوس الجزئية ، وبابتعاد هذه عن مصدرها (الوجود) زادت فيها النسبة السلبية (اللاوجود) . وقد تكوّن من المبدأ الايجابي ، المنبثق من عالم النفوس الجزئية ، ومن المبدأ السلبي الملازم له ، الصورة والهيولى ؛ وتحدرت منهما، تبعاً لاختلاف نسبة التركيب ، العناصر الأربعة ، ومن هذه نشأ كل شيء في عالم الطبيعة . أما نوع الكائن وشخصه ، فقد تقرّرا بحكم النسبة التي قامت بين مبدئه الايجابي ومبدئه السلبي ، ونسبة ما دخل فيه من العناصر الأربعة .



نظام أفلوطين الكوني

طبقات الموجودات : علّل افلوطين ، التفاوت بين أجناس الموجودات وأنواعها ، على أساس فكرة الانبثاق فقال :

كما ان النور ، كلما ابتعد عن الشمس ، ضعفت فيه خصائصها من اشراق وحرارة ، كذلك هذه الكائنات ، تفقد من خصائص مصدرها الاول على نسبة بعدها عنه ، ويزداد فيها النقص بحسب تلك النسبة ، حتى إذا بلغنا إلى عالمِ الطبيعة ، طغى الشرّ وغلب النقص ، وغدا كلّ ما فيه موضوعاً للتغير ، ومكاناً للكون والفساد . فالافلاك ابقى من الانسان ، والانسان اسمى من سائر الحيوان ، والحيوان أوسع حيلةً من النبات ، والنبات اظهر حيويةً من الجماد . وعلى هذا النحو تتقدم الثوابت على السيارات ، وتتفاضل الاجناس البشرية ، وتشرُف اللبونات على الزاحفات ، وتعلو الأشجار على الاعشاب ، وتتميز المعادن عن سائر الاحجار ، والسر في ذلك كله ان للشريف من خصائص الاول ما ليس للوضيع .

تسامي النفس وتحصيل المعرفة : على ان هذه الموجودات لا تقنع بما أصابها من خصائص الاول ، بل هي دائمة النزوع اليه لاستكمال ذاتها . لكنّ المادة التي لبستها قد

سيطرت عليها ، فهي أبداً تمنعها من التسامي . ولما كان الانسان اسمى ما في عالم الطبيعة ، كان أقدرَ ما فيها على التسامي ، وذلك بفضل ما سلم له من مزية الادراك ، وقوة الارادة ، وصفاء النفس . غير انه لا يظفر بهذا التسامي إلا بعد مجاهدة شديدة لنزعاته الحيوانية . فلا بد له منْ كبت الرغبات الدنيا من جهة ، ورياضة النفس على الفضائل من جهة أخرى ، حتى تتحرر من المادة ، وتتفرغ لطلب المعرفة الحقّة . وإنما تحصل لها هذه المعرفة بالاختبار الحسي أولاً ، وبالبحث النظري ثانياً ، وبالتأمل الباطني ثالثاً . وإذ يتفتح الذهن ، وتصفو السريرة ، تأخذ النفس في التسامي إلى مقام الاول . فاذا بلغته استمدت منه الحقائق الازلية بالاشراق والالهام ، ونالت سعادتها العظمى في هذا العالم .

ماهية النفس ومآلها : والنفس الانسانية في نظام افلوطين جوهر ، فهي أزلية أبدية كما وصفها افلاطون ، تهبط من عالم النفوس الجزئية متى كانت ساعتُها ، لتحل في الجسد اللائق بها ، فاذا مات عنها وقد سمت بالمعرفة إلى الواحد ، ارتقت إلى العقل الكلي ، ومنه إلى الاول المطلق . وإذا خلفها اثيمة ، انتقلت إلى جسد آخر شقيت

فيه على نسبة اثمها . حتّى إذا كفّرت عن آثامها ، عادت إلى عالم الاول وسعدت فيه .

* * *

هكذا انتظمت في الاسكندرية ، بتأثير اتصال الشرق بالغرب ، وتفاعل الفلسفة والدين ، عناصر من مذاهب فلسفية متعددة ، ومبادئ من نزعات روحية متباينة ، في نظام فكري روحي واحد ، هو المذهب الاشراقي المعروف بالافلاطونية الجديدة .

مراجع للمطالعة

أحمد أمين — قصة الفلسفة اليونانية

الفصلان العاشر والحادي عشر : افلاطون وارسطو
الفصل السادس عشر : الافلاطونية الحديثة

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

الباب الثاني : افلاطون
الباب الثالث : ارسطوطاليس
الباب الرابع — الفصل الخامس : الافلاطونية الجديدة

برتراند رسل — تاريخ الفلسفة الغربية

الجزء الثاني — الفصل الحادي عشر : سقراط
الفصل الثاني عشر : تأثير اسبرطه
الفصل الثالث عشر : مصادر آراء افلاطون
الفصل الخامس عشر : نظرية المثل

عمر فروخ — الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب

الفصل الأول : الفلسفة
الفصل الثالث : نضج الفلسفة اليونانية

ماجد فخري – ارسطوطاليس

كمال اليازجي وانطون كرم – اعلام الفلسفة العربية .

الباب الثاني – الفصل الأول : التراث الاغريقي في الفلسفة العربية

نصوص مختارة – محاورات افلاطون

– **جمهورية** افلاطون

الفصل السابع

فلسفة العرب الكونيّة

١ – مرحلة التقميش – دور الكندي

فيلسوف العرب الأول

الكندي ونشاط المعتزلة : رافق حركة المعتزلة ، في توسعها وانتشارها ، اقبالٌ متزايد على مؤلفاتِ اليونان ، أدى بهذه الحركة – تدريجياً – إلى الانطلاق من حدود الكلام ، إلى آفاق العلوم النظرية والعقلية والتجريبية على اختلافها . وكان من أول الذين توفروا على العناية بهذه العلوم جملة يعقوب بن اسحق الكندي (٨٦٦) . والكندي عربي صميم ، يعود نسبه إلى آل كندة من عرب الجنوب

وقد حافظت اسرته على وجاهتها ، فكان جده الأشعث ابن قيس من مشاهير الصحابة ، وكان أبوه والياً للعباسيين على الكوفة . ولد فيلسوفنا في الكوفة ، وفيها بدأ بطلب العلم . ثم استأنف الدرس على مشاهير اربابه في البصرة ، وتحول بعد ذلك إلى بغداد حيث استكمل تحصيله . وقد اتصل فيها بحنين بن اسحق شيخ المترجمين وبابنه اسحق ، واستعان بما نقلاه إلى العربية من آثار اليونان . وفي بغداد وعى آراءَ المعتزلة ، وساهم في نشاطها الفكري بحثاً وتأليفاً . الا ان الادلة غير متوفرة على انه انتظم في سلكها أو انه كان من دعاتها ، فكان ، — في ما يرجح — مفكراً مستقلاً . ومع ذلك فقد حظي عند المأمون والمعتصم شأن شيوخ المعتزلة ، ولاقى من القسوة والنقمة ، ما لاقاه هؤلاء من المتوكل ومشايعيه .

الجسر بين الكلام والفلسفة : كان الكندي — إلى عصره — أوسعَ مفكري العرب اطلاعاً على مناحي الفكر اليوناني . لذلك تيسر له أن ينطلقَ من نطاق المعتزلة الفكري ، ويخوضَ في علوم اليونان على اختلافها ، يعالجها بالشرح آناً ، وبالتعليق والنقد آناً آخر ، حتى غدا — كما لقبوه — فيلسوف العرب الاول . على انه إذ سلك شعابَ الفلسفة ، لم يعتزل شؤون الكلام ، ولا تنكب عن طرقه وأساليبه ، فتجلى في ابحاثه رسوخ العقيدة الدينية ،

إلى جانب اصالة البحث النظري المجرد ، ولذلك صح اعتباره صلةَ الوصل بين تعليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة .

وضع التعابير والتعريفات : هذه الخطوة الاولى في الفلسفة تعثرت بكثير من العقبات العنيدة ، كان من أشدها ايجاد التعابير العلمية ، ووضع التعريفات الفلسفية . لكن الكندي عالجها ببصيرة نيّرة ، وقريحة خلاّقة . فلجأ إلى التعريب آناً ، والوضع أو النحت آناً آخر ، واستعان بتوسيع الدلالة اللفظية بالمجاز حيناً ، وبالاشتقاق حيناً آخر ، ثم عمد إلى الاصول الفلسفية ، فوضع لها التعريفات والحدود .

ولقد ألّف الكندي في المصطلحات العلمية والتعريفات الفلسفية رسالة قيّمة للغاية ، عنوانها « رسالة في حدود الاشياء ورسومها » ، تشهد له بطول الباع في اللغة وأساليبها ، وبسعة الاطلاع على العلم وفروعه . ولئن كان المفكرون الذين استأنفوا هذا النشاط بعده ، قد أدخلوا على تعابيره وتعاريفه بعض التعديل ، فانهم مدينون له — ولا شك — بوضع بعضها وبلورة البعض الآخر . ومما يدل على رصانته العلمية انه أوصى بأخذ الحق من أين أتى ، وبتعظيم ناقله أياً كان [١] .

١) الكندي : رسالة الفلسفة الاولى ، في مجموع رسائل الكندي الفلسفية ، نشر عبد الهادي ابو ريده . انظر : النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٦٨–٧٠ .

تعدد وسائل المعرفة : إن الوسائل التي تتم بها المعارف تختلف — في رأي الكندي — باختلاف المواضيع ، وهي على ثلاثة انماط : حسية تتحصل بالحواس والمخيلة ، وموضوعها عالم الطبيعة ، وعقلية تتم بالاستدلال البرهاني أو النظر الاستنباطي ، وموضوعها العلم الرياضي ، وما بعد الطبيعة ، واشراقية تُنال بالحدس والالهام ، وموضوعها عالم الربوبية . ولئن كان تحصيل الاولى سهلاً لوقوعه تحت الحواس ، ودخوله في نطاق التصور ، فان الالمام بالثانية صعب ، لا يتيسر إلا لأرباب البصيرة النيرة ، لما يقتضيه من ايراد الادلة واستخراج الحقائق ، أما الثالثة فوقفٌ على أرباب القلوب الصافية ، والنفوس الزكية ، لأنها الهام إلهي . وقد قطع بأنه لا يجوز ، بوجه من الوجوه ، أن تُستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما ، لتحصيل المعرفة في موضوع آخر ، فلا تلتمس الأمور الالهية بالحسّ ، ولا الحسية بالالهام ...

الجامع بين الشريعة والفلسفة : وبناء على هذه التفرقة في وسائل المعرفة وموضوعاتها ، خطا الكندي بالفكر خطوة تجاوز بها الحدّ الذي أوصله اليه المتكلمون في مسألة « السمع » و « العقل » ، وخرج به من قضايا الكلام

المحدودة ، إلى قضية الشريعة والفلسفة ككل ، ونهج بينهما نهجاً توفيقياً . ذلك انه ، إذ عرّف الفلسفة بأنها « علم الاشياء الكلية بحقائقها »[1] ، بدا له ان يجمعَ بينها وبين الشريعة على أساس الاتفاق في الغاية ، إذ هي فيهما كلتيهما « تعليم الانسان الحقّ وتوجيهه نحو الخير » . وإذ علل الجامع بينهما على أساس وحدة الغاية ، فسّر الفارقَ على أساس اختلاف الوسيلة . فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد الفكري والنظر الاستنباطي ، ولذلك يجيء كلام الفلاسفة غامضاً ، لكنه عن طريق الشريعة ينسكب في قلوب الانبياء انسكاباً ، فيأتي خالصاً واضحاً. لذلك غلب على ابحاث الفلسفة التفصيل ، وعلى نصوص الشريعة الاجمال . الا ان الذي جاء في الشريعة مجملاً ، حريّ بأن يُدْرَكَ على وجه التفصيل بالمقاييس العقلية ، والاساليب البرهانية ، ولا بُدّ في ذلك من أن يكونَ طالب الحق عالماً باغراضَ الشريعة ، واقفاً على أسرار التعبير اللغوي ، كيما يستقيمَ له استخراج المعاني البعيدة بالتأويل . ومَن رأى غير هذا من دعاة العلم أو رجال الدين ، فعالمٌ قد جهل أغراض الشريعة ، أو مؤمنٌ قد حُرم نعمةَ العلم . وهكذا نشد الكندي التوفيق بين الشريعة والفلسفة ، بأن أخضع الفلسفة لاغراض الشريعة ، وألحق

١) الكندي : الفلسفة الأولى ، في مجموع رسائل الكندي الفلسفية ، نشر عبدالهادي ابو ريده . انظر النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٦٧ .

تفاصيلَ الشريعة بأحكام العقل ومبادئ الفلسفة . فاستحدث بذلك المسألة الفلسفية الكبرى التي غدت نواة الفلسفة العربية .

الكون ومبدعه

الكون محدث مدبر بالنواميس : وجد الكون — في رأي الكندي — على سبيل الابداع وبفعل الارادة الالهية ، فهو مخلوق من لا شيء محدث من العدم . ولا غرو فالخالق — على ما ذكر — لا يحتاج في خلقه إلى ما يحتاج اليه الانسان في صنعته : من مادة يكوّن منها الاشياء ، وزمان ينجز فيه تكوينها ، بل يقول للشيء : كن فيكون [1] . فالكون حادثٌ بارادة الله ، ونظامُه مستمدٌ من حكمته ، واستمراره على هذا النحو الذي هو عليه تابعٌ لمشيئته وتدبيره . وما النواميس الطبيعية إلا السبل التي وجه فيها الله شؤون العالم . فالطبائع الاربع — الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة — الحادثة بتأثير الفلك وأحوال الجو ، والمؤثرة في نشأة الموجودات من العناصر الاربعة ، إنما هي مسيّرةٌ بحكمة ربانية ، لا بنواميس طبيعية غاشمة .

١) الكندي : رسالة ما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة ، في مجموع ابو ريده . انظر : النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٧٥ .

ولا شبهة في ان قوله هذا اثر بارز من آثار نزعته الكلامية المحافظة .

اثبات الاول ونفي صفاته : ينزع الكندي نزوعَ الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله ، فيعتمد في ذلك على عقيدة الحدوث وفكرة التدبير ، ويقطع بأن العالم محدَث ، واذن فلا بد له من محدث ، وانه منظَّم مدبَّر ، فلا غنيً له عن منظِّم مدبِّر [1] . وإذ وصف الله بأنه ازلي بسيط ، وانه حي مبدع ، وقادر حكيم ، نحا في شرح ماهية الصفات الواردة في النص نحو المعتزلة ، فأوّل الصفات الحسية ، ونفى صفات الذات ، ووحّد بين هذه الصفات والذات الالهية .

النفس الانسانية : ورأيه في النفس الانسانية — هو الآخر — وليد ايمانه وعلمه . فهي جوهرٌ بسيط ، هبط إلى الجسم الانساني من عالم الالَه ، وحل فيه ووقع تحت تأثيره [2] . لكنها إذ تجيء إلى هذا العالم ، وتحلّ في الجسد ، تكون قوتها المدركة أولاً عقلاً بالقوة ، فإذا باشرت تلقي المؤثرات واستجابت لها ، غدت عقلاً

١) الكندي : رسالة ما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٧٢ .

٢) الكندي : رسالة القول في النفس . في مجموع ابو ريده . انظر النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٧٦ .

بالملكة ، ومتى تمكّنت من معالجة الأمور بالاستدلال والاستنتاج ، صارت عقلاً بالفعل . ولما كانت النفس — في الاصل — غريبة عن عالم الكون والفساد ، وجب تحريرها من سلطان المادة ، ليتسنى لها الارتفاع إلى الملأ الاعلى . فاذا تم لها ذلك عن طريق التأمل النظري ، غمرها العقل الفعّال ، وأحدث فيها عقلاً مستفاداً تدرك به الحقائق المجردة ، وإذا جاءها عن طريق التسامي الروحاني ، غدت جديرة بتلقي الحقائق الازلية بالحدس والالهام الالهي ، وكلا الطريقين حريّ بايصالها إلى الحق . أما مآلها بعد مفارقة الجسد فإما إلى نعيم مقيم أو إلى شقاء أبدي [١] .

* * *

يتبين لنا من ذلك كله ان الكندي ، قد أقام آراءه الفلسفية على أسس يونانية ، لكنه استبقى شيئاً من عناصر علم الكلام في بعض نزعاته وآرائه ، وفي جانب من مناهجه وأساليب استدلاله . فهو — والحالة هذه — مخضرم النزعتين ، تتمثل في آرائه مرحلة انتقال من مسائل الكلام إلى قضايا الفلسفة ، ولذلك صح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر العربي من الكلام إلى الفلسفة .

١) الكندي : رسالة القول في النفس في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٧٩ — ٨١ .

٢ — مرحلة التوفيق ، دور الفارابي

مهّد الكندي للفلسفة العربية بأن قرر بعض أوضاعها الاساسية ، نظير التعابير والمصطلحات والتعريفات ، وتلك كانت خطوة تمهيدية لا بدّ منها . ثم عمد إلى قضاياها فعالجها أولاً بالدليل العقلي ، ثم انتهى إلى الحاقها بالاصول الشرعية . وإذ أناط الفلسفة بالكلام على هذا النحو ، بدأ فيلسوفاً ، وانتهى متكلماً .

تحصيل العلوم : وتلاه في هذا الحقل أبو نصر الفارابي (٩٥٠) . وهو فيلسوف فارسي الاصل تركي الموطن . نشأ في فاراب ، وحمله طموحه العلمي إلى بغداد ، عاصمة السياسة والعلم . وهنا تسنى له الاتصال بمشاهير العلماء ، فدرس الفلسفة على أبي بشر متّى بن يونس ، وتمرس في المنطق على يد يوحنا بن حيلان ، وكلاهما من علماء العصر البارزين . وقد عالج — إلى ذلك — سائر العلوم ، فحصّل الطب والكيمياء والرياضيات ، ونبغ في الموسيقى . وكان يحسن عدة لغات ، يجيد منها — غير العربية — التركية والفارسية ، ويلم بالسريانية واليونانية . وكان يحيى ابن عدي ، المترجم الشهير ، من تلاميذه ، فاستعان به

للوقوف على دقائق الفلسفة اليونانية .

مكانته الفلسفية : ترك الفارابي بغداد وتوجه إلى حلب ، وقصد بلاط سيف الدولة ، فبلغ فيه قمة شهرته . وكان سيف الدولة يعقد مجالس الادب ، فيكون الفارابي منها في الصدر ، ويشترك في المناظرات والمناقشات على اختلاف مواضيعها . وقد صحب سيف الدولة إلى دمشق ، ثم تخلى عنه وآثر البقاء فيها ، وسلك هناك سبيل الزهاد المتقشفين ، حتى وافاه القدر .

ترك لنا الفارابي مؤلفات تشهد له بسعة العلم ، وطول الباع ، وقوة الاستنباط ، جلها رسائل صغيرة ، لكنها كبيرة القيمة عظيمة الفائدة ، بينها « مبادئ الفلسفة القديمة » و « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو » ، و « احصاء العلوم » و « تحصيل السعادة » ، اهمها « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

الجمع والتفريق

كان من أهم ما عني به الفارابي في الفلسفة ، الجمع بين المبادئ الفلسفية ، والاصول الدينية ، في نظام فلسفي موحد . وقد قام بهذه المحاولة على مرحلتين : عالج في

الاولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر ان خير ما فيها قد انتهى أمره إلى افلاطون وارسطو ، فهما — إذن — متفقان في الجوهر ، وجمع في الثانية بين الفلسفة والشريعة ووحد بينهما في الغاية والقصد ، على تباينهما في الوسائل والتفاصيل .

الجامع بين افلاطون وارسطو : اعتقد الفارابي ان الفلسفة — باصولها وفروعها — قد انتهت إلى افلاطون وارسطو ، فغربلا مذاهبها وأصلحا عيوبها ، وتمما نواقصها ، فاستقامت لهما كاملة خالصة من العيوب . ولئن كان ارسطو قد تابع افلاطون بأمور عديدة ، فانه خالفه باعتبارات جوهرية كثيرة ، فمن دواعي العجب ان يتصدى الفارابي للتوفيق بينهما ! لكن العجب يزول متى اتضح أن الفارابي ، وسائر فلاسفة العرب ، عرفوا الكثير من إلاهيات ارسطو من خلال تاسوع افلوطين ، وربما نسبوه اليه . ومع ان التقارب بين افلاطون وافلوطين أمر معروف ، فقد بقيت الشقة بينهما وبين ارسطو بعيدة ، ولذلك اضطر الفارابي ، لدى القيام بهذه المحاولة العقيمة ، ان يحمل كلام افلاطون وارسطو وجوهاً من المعاني يتقرر بها الأتفاق المنشود .

الجامع بين الشريعة والفلسفة : وإذ انتهت المذاهب

الفلسفية في رأي الفارابي إلى هذا النظام المشبع بالنزعة الروحية ، هانَ عنده أمر المرحلة الثانية ، في الجمع بين الفلسفة والشريعة . فأقام رأيه في اتفاقهما على أساسين : الاول وحدة المصدر ، إذ مردّ الشريعة إلى الوحي ، والوحي من الله ، ومردّ الفلسفة إلى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله ، والثاني وحدة الواسطة : إذ النبي والفيلسوف يستمدان العلمَ من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويستمده الفيلسوف من العقل الفعّال [1] . فلا بُدّ إذن من اتفـاق الموضوعين جوهراً ، وان تباينـا اسلوبـاً وشكلاً .

الفارق بين الشريعة والفلسفة : أما الفارق بينهما فمرده إلى أمرين : الاول كيفية حصول العلم ، والثاني كيفية اداء العلم . فالنبي يتلقى الحقائقَ متجلية بصورها واشكالها وأشخاصها ، فتبدو له كأنها ماثلةٌ في عالم الحسّ ، على حين يستخرجُهـا الفيلسوف من قرائنهـا بالاستقراء والاستنتاج ، فتجيئه مجردةً خالصةً من ملابسات المادة . ولقد كان ذلك كذلك لأن رسالة النبي موجهة إلى جميع الناس ، فينبغي أن تكون في متناول الخاصةِ منهم والعامة . لكنّ علمَ الفيلسوف مقصورٌ على اعلامهم وأفذاذهم . لذلك جاءت الشريعة على سبيل التشبيه والتمثيل ، ووردت

١) الفارابي : تحصيل السعادة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٩٢-٩٤

الفلسفة على سبيل التلميح والتجريد [1] . وقد جزم الفارابي انه بالتأويل الصحيح والادراك البعيد ، تنتظم الشريعة إلى جانب الفلسفة وتَـصهران في وحدة تامة .

مبدأ الامكان والوجوب : عُني الفارابي بمنطق ارسطو عنايةً خاصة ، واتخذه في جملة ابحاثه مرشداً أميناً إلى الحقيقة ، فجاء نظامه الفلسفي — لذلك — أقربَ إلى وحدة الروح من نظام زميله السابق الكندي . بدأ باعتبار الوجودِ المطلق جوهراً للحقيقة — على مـا تقرر عند بارمنيـدس وافلاطون من قبل — لكنه وجه هذا الاعتبـار توجيهـاً دينياً . ثم استنبط مبدأ « الامكان والوجوب » من نظـام ارسطو في العلة والمعلول ، والقوة والفعل . فقـال في تعريف الممكن انه الذي ليس له من نفسه ان يكـون موجوداً ، وانما يوجَد بعلة خارجية ، وذكر في تعريف الواجب انه الذي تكون علة وجوده من ذاته ، لا من عامل خارجي .

ثم انه أبان ان الممكنات متى وجدت ، لا يمكن أن يتسلسل بعضُها من بعض بلا نهاية ، ولا أن يكون آخرها واجباً بأولها على سبيل الدور ، بل ينبغي أن تنتهي عند

١) الفارابي : تحصيل السعادة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٩٠-٩٢ .

واجب بذاته هو علة العلل . وبناء على ذلك قسم الكائنات إلى ثلاث فئات : « واجب بذاته » هو الله وحده ، وهو الموجود الحقيقي الدائم الوجود ، و « ممكن بذاته واجب بغيره » ، وهو كل ما في عالم الطبيعة ، و « ممكن بذاته » ، هو كل موجود بالقوة ، قبل أن يخرج إلى حيز الوجود الفعلي [1] .

مبدأ الانبثاق

انبثاق العالم : ويقوم النظام الكوني ، في رأي الفارابي ، على أساسين : أحدهما نظرية الانبثاق ، والآخر مبدأ الامكان والوجوب . يبدأ بواجب الوجود ، فيقول : ان الاول المطلق عقل دائم التعقل ، ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط مثله هو العقل الاول . وهذا مثل الاول المطلق دائم التعقل : إلا ان تعقله متشعب ، لأنه ممكن بذاته واجب بالاول ، فهو يفكر بالاول الواجب ، وبذاته الممكنة ، فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل ثان ، وعن تفكيره بذاته الممكنة تنبثق كرة السماء . والعقل الثاني يفكر بالاول فينبثق منه عقل ثالث ، ويفكر بذاته الممكنة فتنبثق

١) الفارابي : مبادئ الفلسفة القديمة – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٩٤ – ٩٥ .

كرة النجوم الثابتة . وتستمر هذه الانبثاقات على هذا النحو ، وتتولد منها العقول على التوالي حتى العاشر الفعّال . وترافقها على هذا السياق نفسه اجرام الكواكب السيارة السبعة ، وهي : زحل ، والمشتري ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر [1] . أما عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره الاربعة من الهيولى والصورة ، وتنشأ من هذه العناصر – تحت تأثير الافلاك – جميع المخلوقات في عالم الطبيعة . أما تنوع هذه الموجودات فمن نسبة العناصر التي تتألف منها ، ونوع التأثير الذي تتركه فيها الطبائع الاربع وعوامل الفلك . فنسبة العناصر في الموجود وتأثير الطبائع والافلاك فيه حال تكونه ، تقرر معاً نوع الموجود وطبيعته [2]

التسامي والرجوع إلى الاول : على ان الكون المنبثق من الموجود الاول ، يحن للرجوع اليه ، كما ينزع كل فرع إلى الالتحاق بأصله . لكن الانسان ، من كل ما في عالم الكون والفساد ، هو وحده يستطيع أن يسمو اليه ، ويتيسر له ذلك متى تجرد من حب الدنيا ، ونبذ

١) الفارابي : مبادئ الفلسفة القديمة – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٩٦ – ٩٨ .

٢) المرجع السابق ، ص ٩٩ – ١٠٢ .

عالم المادة ، وجاهد في السعي وراءَ الحق . على ان سبيل الحق مزدوج : تؤدي اليه الشريعة عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفة عن طريق الادراك والحدس . وهكذا يتسنى لنفس الانسان أن تتسامى إلى الأول وتعرف منه الحق ، فيبعث ذلك فيها شعوراً بالسعادة والغبطة .

٣ — مرحلة التنسيق ، دور ابن سينا

تحصيل العلوم : يمثل ابن سينا (١٠٣٧) بانتاجه ، القمةَ التي بلغها النشاط الفلسفي في الشرق الاسلامي . وهو فارسي الاصل ، نشأ في بخارى ، وحصل علومه الاولى فيها . وكان أبوه من علماء الاسماعيلية ، فوجهه منذ حداثته توجيهاً علمياً . وقد تيسر له أن يتصل بأبي عبد الله الناتلي ، وكان من المشتغلين بالعلوم ، فدرس عليه الرياضيات والفلك وعلم المنطق . ثم حصل علمَ الطب على عيسى بن يحيى ، وأحرز فيه تفوقاً بارزاً . أما الفلسفة فقد عانى كثيراً في تحصيلها . ولم تنكشف له أسرارها — باقراره — إلا بعد أن ظفر بكتاب للفارابي ،

شرح فيه أغراض ارسطو في ما بعد الطبيعة .

التأليف وأهم المؤلفات : والمدهش في أمر ابن سينا ، انه كان يجمع بين مهام كثيرة في وقت واحد . فكان ، إلى جانب اشتغاله بالفلسفة ، ووضع التآليف المفصلة فيها ، يمارس التطبيب ويؤلف فيه ، ويشتغل بالسياسة ويتولى الوزارات . ولم يحرم نفسه — مع ذلك كله — من اللهو والطرب ، بل كان ينصرف اليه آخرَ الليل ، إذ يُعييه التأليف ، فيتجدّد به نشاطه . وضع أوسع كتاب عربي في الفلسفة ، هو كتاب «الشفاء» ، والف أجمع كتاب عربي في الطب ، هو كتاب «القانون» ، واستوزر لشمس الدولة بن بويه مرتين ، واعتلّ من الاسراف في الشرب واللهو ، ومات وهو في حدود الخمسين من عمره . وقد عُرف بين زملائه بالشيخ الرئيس .

مكانته الفلسفية : أما دوره في الفلسفة الناشئة فعظيمٌ للغاية . ذلك لأنه هو الذي جمع اشتاتّها ، ونسق فصولها ، ودوّن أصولها وفروعها ، وعلى يده تبلورت مصطلحاتّها ، واستقامت تعابيرها ، واستقرت حدودها وتعاريفها ، فغدت مؤلفاته المرجعَ في الموضوع والمعتمد . أما مذهبه الفلسفي ، فيمتاز بالاصالة والانسجام . وابن سينا أبعد من زميليه الكندي والفارابي عن ارسطو ، وأقرب إلى

افلوطين ، وهو بينهما باعتبار انحراف الاول نحو الشريعة، وانسياق الثاني وراء الفلسفة . ولعلّ خير ما تتجلى فيه اصالته بحثُه الرائع في اثبات النفس ، وتعيين هويتها ، وتقسيم قواها . لذلك كله غدا الشيخ الرئيس عليّ بن سينا، المرجع الاول في الفلسفة العربية .

الواجب الوجود

اثبات الواجب : تابع ابن سينا زميله الفارابي في تقسيم الكائنات إلى واجب وممكن ، ولكنه نحا في ذلك نحواً مختلفاً ، فجعل الواجبَ بذاته في مرتبة مستقلة ، وقسم الممكنَ إلى فئتين : الاولى ما وجب بغيره ، والثانية ما استمر في حالة الامكان . وبذلك فصل بين الله والعالم ، وميّز بين الخالق والمخلوق ، على ما يجاري روح الشريعة [1] .

وقد استخدم نظرية الممكن والواجب للاستدلال على وجود الاول ، كما فعل الفارابي قبله ، فبيّن ان الممكنات تنتهي حتماً إلى واجب بذاته . وساق على ذلك دليلاً آخر هو ان العالمَ حادثٌ ، ولكل حادث محدِث ،

١) ابن سينا : كتاب النجاة – في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ١٧٨–١٧٩

والمحدِث هو بدوره حادث ، ولا بدّ له من محدِث وهذه السلسلة يمتنع ان تستمرّ إلى غير نهاية ، ويستحيل ان تجريَ على سبيل الدور ، وإذن فلا بدّ لها – مهما طالت – من أن تنتهي إلى محدِث غير حادث هو واجب الوجود [1] .

تنزيه الواجب : ويطيل ابن سينا الكلام في صفات واجب الوجود ، يستوحي الكثيرَ منها من تعليم الافلاطونية الجديدة ، وينحو في شرحها نحوَ المعتزلة . فيعتبر بعضها بمعنى الاضافة كالحياة بمعنى اضافة الفاعلية الدائمة ، والقدرة بمعنى اضافة الوجود إلى الممكن ، ويعتبر البعضَ الآخر بمعنى السلب : نظير الوحدانية التي هي سلب الكثرة والعلم الذي هو سلب الجهل [2] . وجملة صفاته انه الموجود الحق ، والخير المطلق ، والفعل الخالص ، والكمال المحض ، وهو الواحد الاحد ، والقادر الكامل القدرة ، والمريد التام الارادة ، والعالِم الشامل العلم [3] . ولقد خالف ابن سينا زميله الفارابي في شرحه لصفة العلم . وكان الفارابي قد حصر علم الله في الكليات ، لزعمه بأن علمه بالجزئيات يستتبع الحكم ، بأن ذاته تعالى تتغير

١) ابن سينا : كتاب النجاة–في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٨٣ – ١٨٤ .
٢) المرجع السابق ، ص ١٨٦ – ١٨٨ .
٣) المرجع السابق ، ص ١٨٠ – ١٨٢ .

بتغير الجزئيات . اما ابن سينا فقد ذكر ان علمه تعالى شاملٌ للجزئيات أيضاً ، لكنه يعلمها من نحو كلي ، أي بعللها وأسبابها ، فلا يستتبع هذا النوع من العلم تغيراً في ذاته .

ابداع الكون

معنى القديم والمحدَث : من أي شيء خلق الله هذا العالم ؟ هذه هي المسألة التي استعصت على الفلاسفة ، لأنهم ان قالوا انه أوجده من مادة قديمة ، قالوا بقديمين ، فوقعوا في الاشراك ، وان قرروا انه محدَث ، قالوا بوجود شيء من لا شيء ، وهو خُلف فلسفي . وقد اختار الكندي الرأي الثاني – كما سبق – وجعل الخلق إبداعاً أو إحداثاً من العدم [1] ، في حين آثر الفارابي القولَ الاول ، فاعتبر الخلق بمعنى الانتقال من حالة الامكان المطلق إلى الوجود الفعلي [2] . لكن ابن سينا نهج في هذا الموضوع نهجاً خاصاً ، فأطلق تعبيرَ الكندي على مدلول الفارابي معدلاً ، فاعتبر ايجاد الامكان ، و تحقيقه فعلاً بالوجوب ، ابداعاً ، وقرر ان ذلك حادثٌ بعامل

١) راجع ص ٢٠٢ .
٢) راجع ص ٢٠٩ .

ثالث مستقل ، هو الواجب الاول ، يجمع بين الهيولى والصورة . ثم ميّز بين القديمين بلباقة لغوية فائقة ، قال : القديم يقال على معنيين : الاول باعتبار الذات ، والثاني باعتبار الزمان . فالقديم بالذات هو الذي لا علة لوجوده من خارج ذاته ، وهو الواجب بذاته وحده ، والقديم بالزمان هو الذي لا أول لزمانه ، بل كان مع ابتداء الزمان ، إلا انه لم يوجد عن ذاته ، بل عن علة خارجية هي الواجب بذاته [1] فمادة الكون – والحالة هذه – أزلية بالزمان محدثة بالذات ، وعليه فلا شركَ في الاعتقاد بأزلية العالم ، لأنها دون ازلية الله ، بل هي معلولةٌ لها . وبذلك خرج ابن سينا من المأزق الذي استعصى على من سبقه .

هيكل النظام الكوني : كذلك تبنى ابن سينا نظامَ الفارابي في الانبثاق ونشأة الكون ، لكنه هذبه وشعّبه ، ففرعه بعد العقل الأول ، إلى ثلاث شعب بدلاً من شعبتين ، إذ قرر ان التفكير بالاول المطلق ينتج عقلاً ، وبالذات من حيث الوجوب بالعقل السابق نفساً ، وبالذات من حيث الامكان المطلق جرماً . وعلى ذلك فقد انبثق من العقل الاول : العقل الثاني ونفس السماء وكرة السماء ،

١) ابن سينا : النجاة – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٧٥ – ١٧٦ ؛ ١٧٧ – ١٧٨ .

ومن العقل الثاني : العقل الثالث ونفس الثوابت واجرام الثوابت ، ومن العقل الثالث : العقل الرابع ... إلى العاشر ، ونفوس الكواكب السيارة وأجرامها ... من زحل إلى القمر . أما ما دون فلك القمر فعالم الطبيعة ، وهـو يتكوّن ، تحت تأثير العوامل الفلكية وفعل الطبائع الاربع ، من العناصر الاربعة الناشئة من اتحاد الهيولى والصورة .

يتضح من ذلك كله ، ان علة الوجود في رأي ابن سينا هي الوجوب ، والعامل المهيئ له إنما هو الامكان . فلولا الامكان لاستحال الوجود ، ولولا عامل الوجوب لاستمر كل شيء في حالة الامكان . وغير خاف ان مرد هذا الرأي إلى كلام ارسطو في القوة والفعل ، لكن العامل في الانتقال من القوة إلى الفعل ، عند ارسطو ، هو قابلية الوجود الكامنة في طبيعة الشيء ، والحركة المسعفة له من الخارج ، في حين ان وجود الامكان ، وانتقالـه إلى الوجوب ، عائدان عند ابن سينا إلى اعتبار ثالث ، هو واهب الصور ، وهو تعديل أساسي اقتضاه الايمان الديني .

* * *

وهكذا ، فقد فلسف اعلام المعتزلة مسائل الكلام ، ثم جاء الكندي فبحثها على صعيد فلسفي أوسع ، تناول كلاً من الشريعة والفلسفة ككل ، وقبس من هذه وتلك عناصر ضم بعضها إلى بعض ووقف بينها بنحوٍ من التعليل والاجتهاد

نظام ابن سينا الكوني

الواحد المطلق
العقل الأول
نفس السماء الأولى — العقل الثاني — جرم السماء الأولى
نفس الثوابت — العقل الثالث — جرم الثوابت
نفس زحل — العقل الرابع — كرة زحل
نفس المشتري — العقل الخامس — كرة المشتري
نفس المريخ — العقل السادس — كرة المريخ
نفس الشمس — العقل السابع — كرة الشمس
نفس الزهرة — العقل الثامن — كرة الزهرة
نفس عطارد — العقل التاسع — كرة عطارد
نفس القمر — العقل العاشر الفعال — كرة القمر
الصورة — الهيولى
النار — الهواء — الماء — التراب
عالم الطبيعة

الشخصي . وتلاه الفارابي فحاول استخراج مـذهب فلسفي يوناني واحد ، ليعود فيوفق بينه وبين الشريعـة في نظام شامل ، ثم جاء ابن سينا فنسفه ، واستكمل الكثير من تفاصيله ، وعالج العديد من معضلاته ، حتى أوصله إلى القمة التي عرفه فيها الفكر العربي .

٤ — النفس الانسانية

كان موضوع النفس الانسانية من أهم الموضوعات التي عالجها فلاسفة العرب . فقد أولوها عناية فائقـة ، وبحثوا شؤونها من نواحٍ عديدة ، فتطلبوا معرفة ماهيتها ومصدرها ومصيرها ، وتحدثوا عن ملكاتها وقواها ومراتبها ، وحاولوا الاستدلال على وجودها وعلى حقيقة هويتها . وقد اتفقوا في أكثر هذه القضايا ، واختلفوا في بعضها ، وتطرق متأخروهم إلى نواحٍ لم يبحثها متقدموهم . وها نحن ، بعد أن تحدثنا عن رأي الكندي في النفس ، نوجز ما ذكره الفارابي ، ثم ما تطرق اليه ابن سينا ، في هذا الموضوع .

النفس في نظام الفارابي

قواها المدركة : النفس ، في رأي الفارابي ، جوهرٌ يفيض على الجسد من واهب الصور ، عند استعداد الجسد لقبوله . أما القوة المدركة فيه فتكون أولاً عقلاً هيولانياً، فاذا تنبهت من غفلتها ، واستجابت للمؤثرات ، غدت عقلاً بالملكة ، ومتى أشرق عليها العقل الفعّال ، صارت عقلاً مستفاداً ، قادراً على إدراك المجردات ، واستنباط المبادئ . والنفس حريةٌ بأن تدركَ الحقَّ إما عن طريق التجريد بالاستقراء الذاتي ، أو عن طريق الايمان بالمعرفة الدينية [1] .

مصيرها المحتوم : أما بعد مفارقة الجسد ، فاذا كانت عالمةً فاضلةً خلدت في النعيم ، وإذا كانت عالمةً شريرة ، خلدت في شقاء أبدي . ذلك انها إذا كانت عالمة فاضلة ، أكسبها ذلك شعوراً مستمراً بالسعادة ، وإذا كانت عالمةً شريرة ، أفضى بها ذلك إلى شعور حاد بالتعاسة والشقاء [2] أما النفوس الجاهلة ، فرأيه في مصيرها غير واضح ، على

---

١) الفارابي : مبادئ الفلسفة القديمة — في النصوص الفلسفة الميسرة ، ص ١٠٤ — ١٠٦ .

٢) الفارابي : مبادئ الفلسفة القديمة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٠٦—١٠٧ .

انه قد ذكر في كلامه عن أهل المدن الجاهلية ، أن نفوسهم تبيد كنفوس الأنعام[1] .

ويرى الفارابي — إلى ذلك — ان حظّ النفس السعيدة من السعادة يزداد بازدياد عدد النفوس السعيدة ، وان نصيب النفس الشقية من الشقاء يتكاثر بتكاثر النفوس الشقية[2] . وهنا كما في مواطن عديدة أخرى ، نرى الفارابي يجمع ويوفق بين الشريعة والفلسفة ، فقد جعل النفس جوهراً حادثاً ، واعتبر في تقرير مصيرها عنصرَيْ العلم والعمل ، ووصف الحياة الأخرى وصفاً روحانياً ، ورتب الشقاء الابدي في عالم الخلود في مقابل النعيم المقيم .

النفس في نظام ابن سينا

أولى ابن سينا موضوع النفس اهتماماً خاصاً . فبحث منشأها ومآلها متأثراً بايمانه ، ونسق قواها مستنداً في الغالب إلى ارسطو ، وحاول اثبات وجودها ، وتحديد ماهيتها بأدلة أصيلة مبتكرة .

١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة — في النصوص الفلسفية الميسرة ص ١٢٠ .

٢) المرجع السابق ، ص ١١٩ .

مراتبها وملكاتها : فالنفس عنده أربع مراتب : نباتية ، وهي التي تتم بها وظائف التغذية والنمو والتوليد ، وحيوانية وهي التي لها ، مع وظائف النباتية ، قوى الاحساس والحركة وادراك جزئيات الطبيعة ؛ وناطقة ، وهي التي تدرك إلى ذلك كله ، الحقائق الكلية مجردة من المادة ، عن طريق الاستقراء والاستنتاج ، وقدسية ، وهي التي تدرك الحقائق الازلية بشعور باطني ، وإلهام داخلي[1] .

ولقد أظهر ابن سينا مهارةً فائقة وعلماً واسعاً في بحث قوى النفس ، وتنسيق ملكاتها ، وتعيين مواطن تلك الملكات في الدماغ . أما المعرفة الكلية فتأتيها على نوعين : نظرية تتمّ باستنباط الحقائق الكلية من الجزئيات المادية ، بواسطة العقل المستفاد ، ومعونة من العقل الفعال ، ومردها إلى النفس الناطقة ، وحدسية أو اشراقية تتم بالهام داخلي ووجدان واعٍ ، على اثر تحرّر النفس من شوائب المادة واستغراقها في التأمل ، ومردها إلى النفس القدسية[2] .

مصيرها في المعاد : ويستخدم ابن سينا في تعريفه للنفس الانسانية ، تعبير ارسطو للدلالة على القوى اللاعاقلة فيها . ويستمد وصف القوة العاقلة ، المميزة لها ، من

١) ابن سينا ، معرفة أحوال النفس — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٩٣ — ٢٠٤ .

٢) المرجع السابق ، ص ١٨٨ — ١٩٣ ؛ ٢٠٠ — ٢٠٢ ؛ ٢١٢ .

افلوطين ومن الشريعة ، فيقرر انها مبدأ مفارق ، فائض على الجسد من واهب الصور ، عندما يتهيأ لقبولها بعوامل الفلك . أما مآلها ، فان كانت عالمة بالحق فاعلة للخير ، فالى نعيم دائم ، وان كانت شريرة فاسدة ، فالى شقاء أبدي ، أما إذا كانت جاهلة ساذجة ، فتبقى أبداً في حال من الغفلة التامة ، لا يهزها فرح ، ولا ينتابها ترح . وليس لابن سينا رأي صريح في حشر الاجساد ، وغالب الظن انه لا يقول بـه ، إذ هو يذكر ان دليله ينبغي ان يلتمس في النصوص الشرعية ، لا في الابحاث الفلسفية ، وان الفلاسفة يعنون بأمر النفوس لا بشؤون الاجساد[1] .

اثبات هويتها : وتبلغ طرافة ابن سينا منتهاها لدى محاولة اثبات وجود النفس ومعرفة هويتها ، فيورد على وجودها دليلين : الاول حدسي ، وهو ان الانسانَ يستطيع أن يغفلَ عن كل ما هو حوله أو ما يتصل به ، لكنه لا يغفل عن ذاته ، فذاته ثابتةٌ عنده في جميع حالاته ، في حال النوم كما في حال الصحو ؛ والثاني نظري ، وهو ان اتساقَ الافعال الصادرة عن الانسان — على تراخي الزمن واختلاف المناسبات — دليلٌ على قيام مبدإ جامع لها فيه . أما أخصّ هويتها فهي انها

١) ابن سينا : معرفة أحوال النفس — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢١٣ — ٢١٤ ؛ ٢١٦ — ٢١٨ .

جوهر بسيط ، بدليل انها مكان للمعقولات ، ومكان المعقولات لا يكون مادة ، وانها مخالفة لقوى الجسد بحكم استمرار نشاطها بعد أن يدركهن الوهن ، إذ تستمر نشيطة إلى ما بعد الستين ، في حين تبدأ قوى الجسد بالانحطاط في العقد الرابع[1] .

* * *

هذه هي بايجاز ، قصة الفكر الفلسفي في الشرق الاسلامي ، انطلق من حركة الكلام مع الكندي ، ونشط وتوسع بفضل الفارابي ، ونضج واتسق على يد ابن سينا ، وهنا رقي قمته وبلغ أوجه .

لكنّ الاقدار أبت أن تجود ، بعد ابن سينا ، بخلف يضطلع باعباء ما ترك ، ويستأنف من حيث ما وصل . على ان الفكر الفلسفي ، ما كاد يذوي في الشرق الاسلامي حتى أخذ ينطلق في الغرب الاسلامي ، ويشق لنفسه ، في موطنه الجديد ، طريقاً جديدة .

١) ابن سينا : معرفة احوال النفس — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٠٤ — ٢٠٨ .

مراجع للمطالعة

عبد الهادي ابو ريده — الكندي وفلسفته
فلسفة الكندي

جميل صليبا — من افلاطون إلى ابن سينا
— ابن سينا

الاب يوحنا قمير — فلاسفة العرب
الكندي – الفارابي – ابن سينا

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام
الكندي – الفارابي – ابن سينا

كمال اليازجي وانطون كرم — اعلام الفلسفة العربية
الباب الثاني – الفارابي – ابن سينا

نصوص للتحليل

كمال اليازجي — النصوص الفلسفية الميسرة

٣ – الكندي : الفلسفة الأولى ؛ الفاعل الحق الأول ؛ مايحتاج اليه في تحصيل الفلسفة ؛ القول في النفس .

٤ – الفارابي : تحصيل السعادة ؛ مبادئ الفلسفة القديمة .

٧ – ابن سينا : كتاب النجاة ، رسالة أحوال النفس الانسانية .

الفصل الثامن

الفلسفة في الغرب الإسلامي

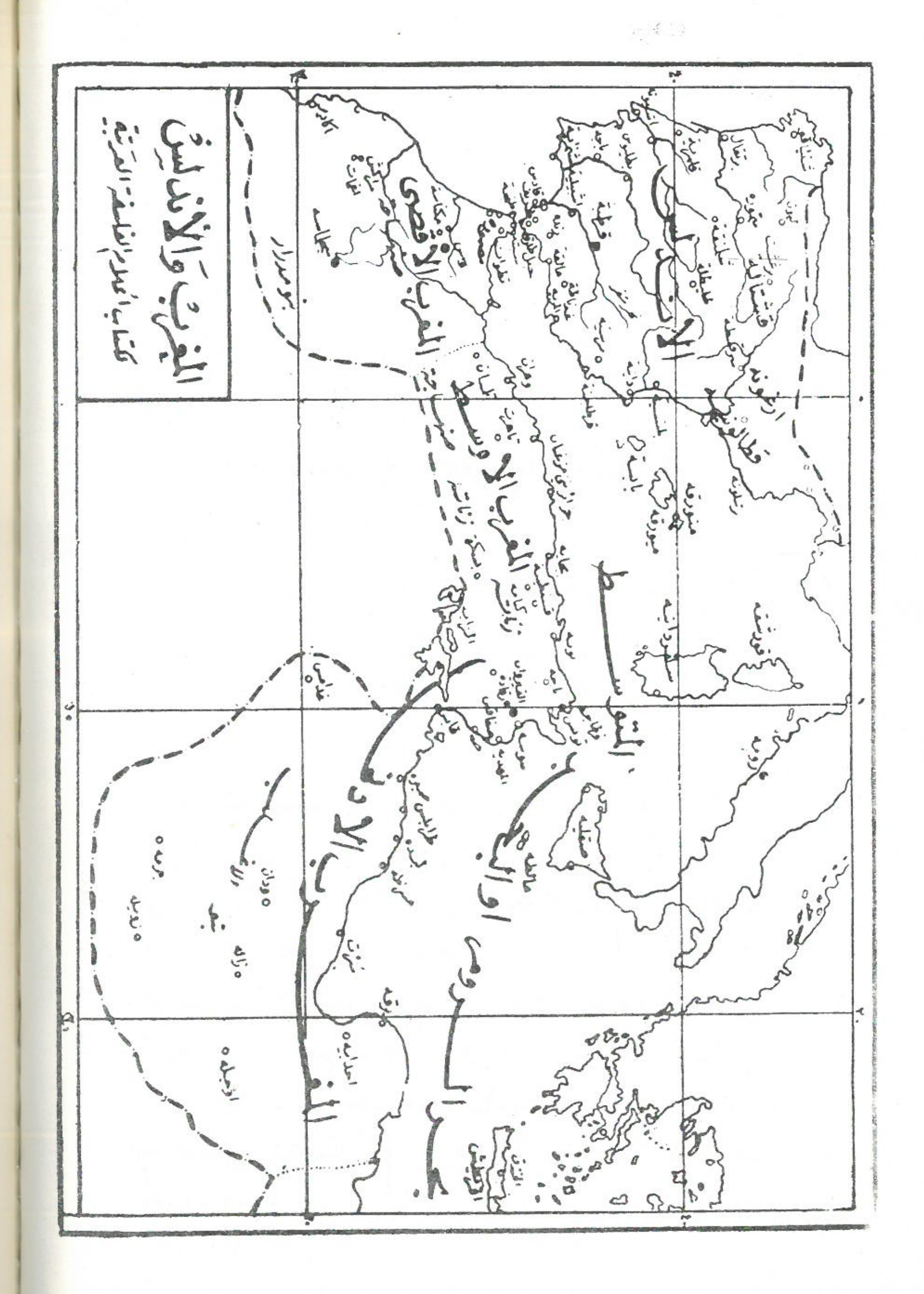
١ — تسرب الفكر الى المغرب والاندلس

الغرب يتتلمذ على الشرق : أخذ نجم الفلسفة يأفُل في الشرق ، على أثر وفاة ابن سينا ، واشتداد حملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ، وبدأ فجرها ينبلج في الاندلس والمغرب ، بظهور ابن باجه ، وابن طفيل . فقد كانت حواضر الشرق العلمية قبلةَ الادباء في الغرب الاسلامي ، وكان طلاب العلم يتنافسون في اقتناء مؤلفات المشارقة ، ويلتفّون حول الوافدين منهم إلى المغرب ، ويرحلون إلى الشرق متى سنحت لهم الفرص ، وسمحت الامكانات ، ليأخذوا العلوم عن أربابها .

التضييق على الحركة الفلسفية : ولقد حاولت السلطات ، في الغرب الاسلامي ، ان تقضي على الحركة الفلسفية الناشئة وهي في المهد ، لما عاينت من ظهور البدع في الشرق ، على اثر انتشار الفلسفة فيه ، فظفرت من ذلك بحصرها ، والحد من نشاطها ، لكنها لم تتمكن من القضاء عليها . وأول من نبغ في الغرب من الفلاسفة ابن باجه (١١٣٨) ، لكن المنية عاجلته قبل أن ينضج علمه وتثمر جهوده ، فحمل لواء الفلسفة بعده أبو بكر بن طفيل (١١٨٥) .

ابن طفيل — الاديب الفيلسوف : وابن طفيل عربي الأصل من قيس . ولد في الاندلس في بلدة قرب غرناطة ، في أوائل القرن الثاني عشر ، وحصل علومه الاولى على بعض علماء عصره ، وأظهر ميلاً إلى العلم والادب في آن واحد ، فبرع من العلوم بالطب والرياضيات والفلك والفلسفة ، ومن الأدب بالانشاء والقصص ونظم الشعر . لذلك اتخذه حاكم ولاية غرناطة كاتباً ، وبقي يشغل هذا المركز وقتاً طويلاً ، ويزاول مع ذلك تحصيل العلم بالمطالعة والبحث .

وإذ بلغت شهرته خليفة الموحدين ، يوسف أبا يعقوب في مراكش ، استدعاه اليه ، وألحقه ببلاطه ، وجعله وزيره وطبيبه الخاص . وفي هذه الفترة ، تفرغ للتحصيل



والتأليف ، مستعيناً بمكتبة البلاط . وكان مرجعه في الفلسفة رسائل ابن باجه والكندي ، ومؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي . فقد غرف من علمهم ، وناقشهم في آرائهم ، وتحداهم في كثير من أقوالهم . وكان — إلى ذلك كله — يناظر ويجادل في مجالس الخليفة ، وهو في مأمن من غضبة الجمهور ، وعدوان الفقهاء المحافظين . وبقي هذا شأنه حتى شاخ . وكانت شهرة ابن رشد قد أخذت في الانتشار فاستدعاه وقدمه إلى الخليفة ، ورعاه في نشاطه الفكري ، وأسعفه في انتاجه العلمي ، لا سيما في تأليف كتاب «الكليات في الطب» .

٢ — رواية الفلسفة العربية

ابن طفيل الفيلسوف الروائي : ركز ابن طفيل تفكيره الفلسفي في مشكلة الفلسفة العربية الكبرى ، صلة الشريعة بالفلسفة . لكنه بدلاً من أن يعالجَ الموضوع بأسلوب البحث العلمي الذي اعتمده الفارابي وابن سينا ، فتعرضا به للنقد اللاذع والاتهام الجارح ، عمدَ إلى أسلوب رمزي لبق ، فأفرغ حاصله الفلسفي في حكاية خيالية ممتعة ، نسجها حول هذه المسألة ، وبث فيها الكثير من آرائه ،

هذه الحكاية هي قصة حي بن يقظان ، وغير خاف ان المجالَ الحالي يضيق عن سرد الحكاية ولو ملخصةً ، لذلك سنجتزئ منها بنقاط التحول الرئيسية ، ونحيل القارئ على نصها الميسر في كتابنا « النصوص الفلسفية الميسرة » .

حي وليد الطبيعة : بطل هذه القصة الاول هو حيّ بن يقظان ، يورد المؤلف على ولادته روايتين : الاولى انه نشأ نشأة طبيعية من طينة تخمّرت بفعل حرارة الشمس ، فاتصلت النفّاخات فيها أقنية ، وجرى فيها السائل دماً ، وتصلبت العروق هيكلاً ، وبرزت النتوآت أطرافاً ، وجف السطح جلداً . وإذ استوى تكوين الجسد ، علقت به الروح من أمر الله ، فإذا هو طفل انسان يختلج ويصيح. كان ذلك في جزيرة استوائية من جزائر المحيط الهندي ، تتولد فيها الاحياء « من غير ام ولا أب » ، لامتثالها التام لنور الشمس [١] . والرواية الثانية : انه ولد ولادةً عادية، من زواج سري قانوني ، فوُضع — حذرَ الفضيحة — في صندوق أحكم صنعه ، ودفع في البحر ، فحمله المد إلى الجزيرة الاستوائية ، وتركه الجزر على شاطئها . وإذ أحس بالجوع أخذ يصيح [٢] وتلتقي الروايتان عندما

---

١) ابن طفيل : قصة حي بن يقظان — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٧٠—٢٧٢ .

٢) المرجع السابق ، ص ٢٧١ — ٢٧٢ .

تعثر على الصبي ظبية قد فقدت طلاها ، فترضعه وتتعهده ، حتى يقوى ويشتد . ويتمكن من تحصيل قوته بنفسه ، ويتم له التعرف إلى سائر ما هو حوله من ظواهر الطبيعة .

اكتشاف الروح : وتشيخ الظبية وتموت ، فتحصل بموتها نقطة التحول الاولى في حياته ، إذ يبحث عن علة سكونها فلا يجدها في ظاهر الجسد ، فيشرحه ويفحص الاعضاء الداخلية في الصدر ، إلى أن يصل إلى القلب . وإذ يجد تجاويفه فارغة ، يستيقن ان القوة المحركة التي يبحث عنها قد كانت في هذا المكان [1] . ويعرف من تشريح طائر حي ان تلك القوة المداربة أشبه شيء ببخار حار . ويتفق ، بعد حين ، أن تشب نار في الغابة بسبب القيظ ، فيلوح له ان تلك القوة المحركة ، أو الروح ، إنما هي من القبيل النار [2] .

اكتشاف نظام الطبيعة : وتجيء نقطة التحول الثانية على اثر اكتشافه لناموس العلة ، إذ يتوصل من تفحصه للطبيعة إلى ان أحداثها ترتبط بضرب من الاتصال . وأول

---

١) ابن طفيل : قصة حي بن يقظان — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٧٨ — ٢٨٢ .

٢) المرجع السابق ، ص ٢٨٣ — ٢٨٦ .

ما يكشف له من ذلك تبخر الماء بالحرارة ، وانعقاده سحباً ، ثم سقوطه مطراً بالبرودة . وبمزاولة الفحص عن ظواهر الطبيعة ، يتقرر عنده ان كل ما يجري إنما هو جار بعلة ، وان هذه العلل خاضعة لنواميس أعم ، وان هذه النواميس تابعة لنظام شامل [1]

معرفة الله بالحدس : وتحصل نقطة التحول الثالثة عندما يتراءى له ان هذا النظام الكوني المحكم إنما هو حادث بفعل خالق مبدع ، إذ يمتنع أن يكون قد وجد من ذات نفسه . وإذ يتساءل كيف أدرك ذات المبدع ؟ يثبت عنده ان نفسه التي عرفت المبدع ينبغي أن تكون من جنسه ، وإلا فلم أدركته ؟ ويؤدي به الاغراق في تأمل المبدع إلى الانخطاف عن هذا العالم ومشاهدة الحق . وهكذا يتدرج من المعرفة الحسية إلى العقلية فالذوقية ، حيث تنكشف له الحقائق ، وتملأ نفسه السعادة [2] . يصف المؤلف ذلك كله بتفهم جيد لطبائع النفس ، وربط محكم بين حقائق العلم ، وكأنه يدون تاريخ الانسان في مراحل رقيه الفكري .

الخلاف بين سلامان وآسال : يترك ابن طفيل « حياً »

---

١) ابن طفيل : قصة حي بن يقظان — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٩٢ — ٢٩٤ .

٢) المرجع السابق ، ص ٣٠٣ — ٣١٣ .

في انخطافه الروحي ، لينتقلَ بالقارئ إلى جزيرة مجاورة ، يعتنق سكانها ديناً جاءهم به أحد الانبياء ، وترك لهم فيه كتاباً منزلاً ، فجروا على قبوله بالنص الحرفي . وكان معلمهم آنذاك رجلاً اسمه « سلامان » . فظهر في عهده رجل اسمه « آسال » ، خالفه في فهم بعض النصوص ، إذ بدا له ان الغرضَ منها هو غير المدلول الحرفي ، فعمد إلى تأويلها . فثار عليه سلامان وعدّه خارجاً مارقاً ، وحرّض عليه الناسَ فتنكروا له ، فنبا به المقام بينهم ، وآثر الرحيل عنهم إلى الجزيرة المجاورة ، التي كانت — في ما ظن — خالية من البشر ، ليتسنى له فيها أن يعبدَ ربه بحسب ايمانه ، دون أن يضايقه في ذلك مضايق [1].

الانسجام بين حي وآسال : وعلى ذلك يبيع آسال ما عنده ويفرق أمواله على الفقراء ، ويستكري قارباً يوصله إلى الجزيرة المقصودة . على انه لا يلبث أن يلتقيَ هناك بحيّ ، فينفر منه أولاً ، ولكنه يعود فيأنس اليه ، لما يبدو له من كريم طباعه . وبعد أن يعلمه النطقَ ، بأن يشيرَ إلى الشيء ويلفظَ اسمه ، يتبادلان الرأيَ في شؤون الكون ، فيجدان انهما متفقان تمام الاتفاق ، على تباين الوسيلة التي حصل بها العلم لكل منهما . على ان حياً إذ

1) ابن طفيل : قصة حي بن يقظان — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٣١٤ — ٣١٦ .

يسمع حكايةَ آسال مع سلامان ، يأخذه العجب الشديد من ورود كلام الانبياء على سبيل الرمز والتشبيه ، ومن عجز الناس عن إدراك المقصود بالذات من ذلك الكلام ، وعن وقوفهم منه عند المدلول الحرفي [1] .

المباينة بين حي وسلامان : وعلى الاثر ، يلحّ حي على آسال بأن يصحبه إلى جزيرة سلامان ، ليهدي القومَ إلى المعرفة الحق . فيحاول آسال عبثاً أن يثنيه عن عزمه ، فينتقلان إلى الجزيرة بقارب مرّ من هناك اتفاقاً . فيرحب الجمهور بحي — أول الأمر — ظناً منهم انه بعض الأولياء الزهاد ، ويُقبلون عليه ، لكنهم إذ يسمعون كلامه ، يتنكرون له بأشد مما تنكروا لآسال ، ويرمونه بالكفر ، ويتهمونه بأنه جاء يفسد عليهم دينَهم . فيعرف حي للحال ان الناسَ ليسوا على فطرةٍ واحدة ، ويدرك الحكمةَ من ورود كلام الانبياء على سبيل المجاز . وعندها يعترف للقوم بخطئه ، ويعتذر اليهم ، ويقرهم على ايمانهم بظاهر النص ، إذ يتقرر عنده ان ايمانهم متفقٌ وعلمَه في الجوهر ، فهو يأمر بتعظيم الله ولزوم الخير ومجانبة الشر . وعلى ذلك يفارقهم ويعود وآسالَ إلى الجزيرة الاولى [2] ؟

1) ابن طفيل : قصة حي بن يقظان — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٣١٧ — ٣٢٣ .

2) المرجع السابق ، ٣٢٣ — ٣٢٨ .

٣ — أغراض ابن طفيل الفلسفية

رموز الحكاية : والذي يبدو مما تقدم ان « حياً » ، في هذه الحكاية الخيالية ، يرمز إلى العقل الانساني المطلق ، وان هدف المؤلف أن يُثبت ان الانسان ، في مراحل التقدم ، قادرٌ على إدراك الحق كاملاً ، بالحس والعقل آناً ، والذوق والاشراق آناً آخر ، مستقلاً عن الشريعة. وان سلامان يرمز إلى الجمهور الساذج الآخذ بحرفية الشريعة ، إذ هم مهيأون لقبول الامر والنهي ليس إلا ، فالنص الحرفي في هدايتهم انجع . وان آسال يرمز إلى طبقة المفكرين الذين لم يقنعهم المدلول الحرفي في بعض النصوص ، فعمدوا إلى استخراج المفاهيم البعيدة بالتأويل . فيكون غرض ابن طفيل من ذلك كله ، ان أحكام الشريعة متفقة وحقائق العلم ، وان الشريعة تجتمع والفلسفة في وحدة جوهرية . فالابطال الثلاثة إذن متفقون في الغرض ، والتعاليم الثلاثة منسجمة في الجوهر .

ايثار الاسلوب القصصي : أما الاسباب التي دعت المؤلف إلى اختيار هذا الاسلوب القصصي الخيالي ، لموضوعه العلمي الروحي ، فلم يوردها صراحة ، لكن الذي نلمحه من ثناياها انه شاء ان يعالج موضوع الوحدة

الجوهرية بين الشريعة والحكمة . بأسلوب يوافق مستوى الجمهور من القراء[1] ، وانه أراد أن يدلل على أهمية المعرفة الذوقية ، وإذ كانت لا تحصل إلا بالسلوك والاختيار الشخصي ، بدا له ان الأسلوب القصصي قد يحمل القارئ على مرافقة البطل ذهنياً وخيالياً وروحياً ، فيتهيأ له ان يدخل في الحال كما دخل فيها البطل . وان ينكشف له من الحق ما انكشف للبطل[2] .

اغراض اخرى محتملة : ولعل من اغراضه الأخرى أن يهوّن أمر الفلسفة على الجمهور ، بعد ان شنّع بها المتكلمون ، وان يحمل هواة الفلسفة على الرجوع إلى الايمان ، بعد أن أضلّهم العلم الناقص[3] . فقد أورد القضايا العلمية والفلسفية متسلسلة متتابعة ، مؤيدة بالدليل الحسي والبرهان المقنع ، مبتدئاً من البديهيات ، مرتقياً تباعاً إلى الحقائق المجردة والمبادئ العامة ، فكأنه يقصد من ذلك إلى تعميم الفلسفة . ثم عني ببيان ما ينتهي اليه العلم من اثبات الخالق المبدع ، وتعظيم حكمته في ابداع العالم ،

---

١) ابن طفيل : قصة حي بن يقظان ، في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٧ — ٢٧٠ .

٣) المرجع السابق ، ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

واحكام صنعه ، وتقييده بالقواعد والنواميس ، واخضاعه لنظام تام شامل[١] . فكأنه يرمي من ذلك إلى إرجاع الضالين من ناقصي العلم إلى حظيرة الايمان .

ومهما يكنْ من أمر ، فلا خلاف في ان هذه المحاولةَ الجديدة فتحٌ فلسفي فريد ، وخلقٌ أدبي رائع . لأنها جمعت بين دقة العلم ، ولطف الذوق ، وبراعة التعليل ، وروعة الخيال .

* * *

رأينا مما تقدّم في هذا الفصل ان الفلسفةَ العربية ، على تعدد عناصرها ، وتشعب مسائلها ، منبثقةٌ من فكرة أساسية واحدة هي وحدة الحق في الشريعة والفلسفة . أما تحوّل الفكرة إلى معضلة فلسفية ، فناجم عن محاولة الجمع بين مبادئ الفلسفة التي تعتمد على القياس ، واحكام الشريعة التي تقوم على التقرير ، وعن مساعي التوفيق بين الفلاسفة الذين يعتمدون في علمهم الدليل والبرهان ، والجمهور الذي يوجب في ايمانه السمع والطاعة . ولقد حاول ابن سينا ، من جهته ، أن يفلسف أحكامَ الشرع بالاجتهاد واستنباط الدليل ، وحاول بعده ابن طفيل أن يبسّط مبادئ الفلسفة بالحكاية واثارة الوجدان ، حتى كاد الامر ينتهي بينهما إلى وسط سعيد .

١) ابن طفيل : قصة حي بن يقظان — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٨٦ — ٣٠٢ .

مراجع للمطالعة

الاب يوحنا قمير — فلاسفة العرب
ابن طفيل

ابن طفيل — قصة حي بن يقظان — نشر جميل صليبا
حياة ابن طفيل — فلسفة ابن طفيل
تحليل قصة حي بن يقظان

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام
الفلسفة في المغرب — ابن طفيل

كمال اليازجي وانطون كرم — اعلام الفلسفة العربية
الباب الثاني — ابن طفيل

نصوص للتحليل

كمال اليازجي — النصوص الفلسفية الميسرة
٩ — ابن طفيل : قصة حي بن يقظان

الفصل التاسع

المُشَادّة بين المتكلّمين والفلاسفة

١ — جبهة المتكلمين

كانت جهود الكندي والفارابي وابن سينا في الفلسفة ، امتداداً لحركة المعتزلة ، واستئنافاً لنشاطها العقلي ، ولكن على نحوٍ احكم ، ونطاق أشمل . وكذلك كانت جهود الاشعري (٩٤٢) ، والباقلاّني (١٠١٢) ، والغزالي (١١١١) ، بالقياس إلى مذهب أهل السنة . ولقد ذكرنا سابقاً ان الاشعري خدم مذهب أهل السنة ، بأن أيّد قضاياه بالاسلوب البرهاني الذي أخذه عن مشايخ المعتزلة ، فتم له بذلك ان يرفعَ النقاش الجدلي ، إلى صعيد الاستدلال

البرهاني ، وان يقارع مشايخَ المعتزلة حجةً بحجة ، ودليلاً بدليل [1] . ولقد استأنف هذه الحركةَ بعده تلميذه الباقلاّني ، وكان قويَّ الحجة شديدَ العارضة . واستقلّ بها ، من بعد الباقلاني ، أبو حامد الغزالي ، وبفضله اتزنت وتبلورت . ذلك ان الغزالي اتجه بها اتجاهاً جديداً ، فحوّلها عن المعاندة والمقارعة ، إلى البحث الرصين ، ومال بها عن الجدل الفارغ إلى العمل الفاضل .

عميد المتكلمين — الغزالي

ولد أبو حامد الغزالي في مدينة طوس ، من اعمال خراسان ، وفيها نشأ وترعرع ، وحصل علومه الأولى . وكان معلمه وموجّهه صديقاً لأبيه من علماء التصوف . وإذ طلب المزيدَ من العلم تحوّل إلى نيسابور ، وحصل الفقه ، وغيره من علوم الدين ، على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (١٠٨٥) . ثم عكف على سائر علوم العصر فحصلها على نفسه ، مستعيناً بمؤلفات اعلامها ، لا سيما الفارابي ، وابن سينا .

وإذ لمع نجمه في علوم الدين ، استدعاه نظام الملك إلى بغداد ، وأناط به التدريس في المدرسة النظامية ، والاشراف

١) راجع ص ١٥٦ .

فيها على تعليم الشريعة . فلبى الدعوة ، وقام بالمهمة التي وكلت اليه ، مدة اربع سنوات ، خيرَ قيام . وكان جلّ جهده موجهاً إلى إبطال مزاعم الفلاسفة ، فكان يبسط لطلابه رأي الفلاسفة ، ثم يبيّن وجوه بطلانه . وقد انتهى به جهده هذا إلى وضع كتابين : أحدهما « مقاصد الفلاسفة » أجمل فيه تعليم الفلاسفة ، والآخر « تهافت الفلاسفة » ، لخص فيه آراءهم الكونية في عشرين مسألة ، ورد عليهم ، فكفّرهم في ثلاث منها ، وبدّعهم في ما بقي .

الغزالي في ازمة التشكك : لكن تبين له ان هذا النحو من التعليم — على جدواه في قرع الخصوم ، وتدعيم مذهب أهل السنّة — لا يجدي كثيراً في ترسيخ الايمان ، وتعزيز الروح الديني ، والتوجيه إلى العمل الصالح . فآثر اعتزال التدريس حتى ينكشف له وجه الصواب في التعليم والارشاد . وأول ما خطر له أن يطلب الحقّ بنفسه ، عن غير طريق العلم التقليدي ، ثم يتفحص على نوره تعاليمَ الفرق الكبرى على اختلافها . وإذ بدأ برفض التقليد كسبيل أمين إلى الحق ، عمد إلى وسائل المعرفة الأخرى ، فوجد ، بعد جهاد نفساني حادّ ، ان الحواس غير مأمونة ، وان العقلَ غير وافٍ بأنواع المعارف ، وان الحق الناجز

إنما يجيء عن طريق الحدس الديني والكشف الباطني [١] وعلى ذلك تقرر عنده أن وسائل المعرفة : حسّ ، فتمييز ، فادراك ، فحدس ، فكشف ، فنبوّة . وهكذا فارقَ الغزالي الدينَ عن طريق التقليد ، وعاد فالتقاه عن طريق الكشف والتسليم .

الغزالي في راحة التسليم : واشتدت بـه هذه الازمـة النفسية ، واشتد معها تحرجه من موالاة التدريس ، على نحو ما كان يفعل . وتولدت عنده نزعةٌ زهدية قوية ، لم يلبثْ على اثرها ان تخلى عن ممتلكاته وأمواله ، ورحل إلى مكّة حاجّـاً . وأخذ من ثم يتنقل بين الحواضر الكبرى في زي الزهاد ، يعيش في مساجدها عيشة المتقشفين ، ويستنفد الوقت في الوعظ والارشاد ، وفي الاعتكـاف ومجاهدة النفس .

وبعد عشر سنوات قضاها بين مكّة والاسكندريـة والقدس ودمشق ، بدأ يشعر انه مدعوٌ ثانيةً إلى التدريس ، ولكن على نحو جديد . فعاد إلى بغداد ، وأقام فيها معلماً واعظـاً . ثم تحول إلى نيسابور ، وانقطع فيها زمناً إلى التدريس في مدرستها النظامية . وإذ اشتد به الحنـين إلى مسقط رأسه — طوس — عاد اليها ، واستقر فيهـا يعظ

١) الغزالي : المنقذ من الضلال — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٢٢٥ — ٢٢٩ .

ويعلّم ، حتّى وافاه الاجل . وقد رافقه نشاط التأليف حتّى أواخر حياته ، فوضع في مرحلة تزهده كتباً عديدة أهمها اثنان : « إحياء علوم الدين » ، بسط فيه مبادئ الشريعة على سبيل الوعظ والارشاد ، و « المنقذ من الضلال » استعرض فيه مراحل حيـاته الفكرية ، وما عرض له من مناقشة الفرق ، إلى ان انتهى إلى « الحق الذي لا جمجمة فيه » .

السبيل المؤدي إلى الحق

كان الحافز الاول في نشاط الغزالي الفكري حب الحق والعمل على تحصيله وتأييده ، وهو — كما قال — « مزية وضعها الله في جبلّته » ، فلم يكن له أن يتحوّل عنها . وقد اعتمد في سعيه وراء الحق على ثلاثة مبادئ أساسية تجلت فيها اصالته ونزاهته : اولها **ان يأخذ الحق من أي مصدر كان — حتّى من أفواه الخصوم — وينتصر له** ؛ وثانيها **ان يفصل بين حقائق العلم ومبادئ الشريعة** ، لأن « العلم يستند إلى العقل ، والدين ينبجس من القلب » ، إذ ان سبيل الاولى القياس الفكري ، وطريق الثانية الايمان الديني ؛ وثالثها **ان يركّز قيمة العلم في العمل الموائم** ، لأن « معيار العلم يميّز بين الصحيح والفاسد ، وميزان

العمل يفرق بين العمل المسعد والعمل المشقي » ، والسعادة إنما تكون بهما معاً .

محاسبة المتكلمين : ولما كانت الفرق في عهده قد تعددت ، ودعاة الحق قد كثروا واختلفوا ، لم يجد بداً من مناقشتهم جماعةً جماعةً . إذ تقرر عنده ان الحقّ الذي ينشده لا يخلو أن يكونَ ، كلّه أو بعضُه ، عند جماعة أو أكثرَ ، من دعاة الحق ، وهم : المتكلمون والفلاسفة والتعليمية والمتصوفة . وقد بدأ بزملائه المتكلمين فأيدهم في مبدأ الحد من كفاءة العقل ، واشترط في صاحبه أن يكون « متأدباً بالشرع » ، حتى يُقبل اجتهاده . على انه أخذ عليهم مآخذ منها : انهم انكروا على خصومهم الفلاسفة ما أوردوه في كتب علومهم جملة ، مع ان بعضَه ثابتٌ بالدليل القاطع ، وهو لا يعارض أحكام الشريعة بوجه ، واعتبر إبطالهم لهذه العلوم انتصاراً للجهل ، واساءةً لا تُغتفر إلى الاسلام [1] . وأخذ عليهم أيضاً انهم حصروا جلّ نشاطهم في المجادلة والمقارعة ، وغفلوا عن التعليم الايجابي ، والتوجيه العملي الخيّر .

مناقشة الفلاسفة : ثم تعرض للفلاسفة ، وخصّ بنقده

١) الغزالي : المنقذ من الضلال – في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٢٣٠ – ٢٣١ .

الالهين منهم ، لأن مذاهبَ الدهرين والطبيعيين قد أبطلها الالهيون في ما سبق ، فكُفِي مؤونة الرد عليهم . ولما كان الالهيون – في رأيه – قد استبقَوا شيئاً من كفر الاولين ، كان لا بدّ من مناقشتهم الحسابَ . وتمهيداً لذلك قسم علومهم إلى ثلاث فئات ، صوّبهم منها في المنطق والرياضيات ، وخطأهم في الالهيات جملة . أما الطبيعيات فقد أقر بصحة حقائقها المفردة ، لكنه أبطل نواميسها العامة ، وأقام مكانها ارادة الله المطلقة . على انه لم يعتبر أخطاءَهم ذاتَ خطورة واحدة ، بل كفّرهم في أمور منها ، وبدّعهم في أمور . أما ما كفّرهم به فثلاث مسائل هي : قولهم بازلية العالم ، وانكارهم حشر الاجساد ، وحصرهم علم الله في الكليات دون الجزئيات . ومع ان الغزالي لم يبطل علمهم جملةً ، فأنه حذّر المتعلم الغض من ان يظن ، متى عاين إحكام أدلتهم في العلوم الاختيارية ، ان مقرراتهم في العلم الالهي ثابتةٌ ثبوتَ تلك . فيضلّ سواءَ السبيل [1] .

تسفيه التعليمية وايثار التصوف : أما التعليمية ، فيرى الغزالي انهم إذ أصابوا في نسبة العصمة إلى الإمام في التعليم ، أخطأوا في تعيين الإمام المعصوم ، وعنده ان النبي محمد

١) الغزالي : المنقذ من الضلال– في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٣٢ – ٢٤٠ .

لا غير [١] . وآثر في النهاية مذهبَ الصوفية المعتدلة ، لأن أنصاره « أرباب أعمال لا أرباب أقوال » . وكان ايثاره لهم بعد أن سلك طريقهم ، وخبَرَ أحوالهم ، وأخذ نفسَه بمثل زهدهم ورياضياتهم الروحية [٢] .

وعليه ، فقد كان اثر الغزالي عظيماً في علم الكلام ، جاء بعد خروج الفكر من نطاق الاعتزال إلى حقل الفلسفة ، فخرج هو بالاشعرية من حدود القضايا الكلامية إلى المسائل الفلسفية على اختلافها ، وناقش هذه المسائل على أساس « العقل المتأدب بالشرع » . ثم انه حوّل مجرى النشاط الكلامي من الجدل العقيم إلى التعليم العملي ، ومن الاستدلال الاقناعي ، إلى التثقيف الروحي ، فغدا مذهبه بذلك المذهبَ الكلامي المعتَمد ، وصار هو به « حجة الاسلام» . وقد خدم — إلى ذلك — الاسلوب العلمي في البحث والنقد ، فشك في العلم التقليدي ، ثم عمد إلى تحري الحقائق بالبحث الدقيق ، والنقد النزيه ، وقد جعل نقده بنّاءً ، فأورد آراء خصومه كما هي ، ثم هدمها ، وشاد صرحَ الحق على أنقاضها .

---

١) الغزالي : المنقذ من الضلال — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٢٤٠ — ٢٤٣ .

٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٤ — ٢٤٧ .

٢ — جبهة الفلاسفة

ابن رشد أعظم فلاسفة العرب في الغرب الاسلامي ، وهو في رأي الكثيرين من مؤرخي الفكر أعظم فلاسفة العرب على الاطلاق . فقد انتهى اليه نتاج الكندي والفارابي وابن سينا في الشرق ، وابن باجه وابن طفيل في المغرب والاندلس . فدرسه واستوعبه ، وحقق فيه ما وسعه التحقيق ، وزاد فيه ما أمكنته الزيادة . فلا بدع ان يكون الدفاع عن وجهة نظر الفلاسفة قد انتهى اليه ووقف عنده .

عميد الفلاسفة — ابن رشد

أبو الوليد ابن رشد (١١٩٨) سليل اسرة نبيلة . اشتهر غيرُ واحد منها بالقضاء وعلوم الدين . ولد في قرطبة ، وبعد ان حصل علومه الأولى توجه ، بعناية أبيه ، إلى القضاء وعلوم الشريعة ، مؤثراً المذهبَ المالكي ، على الطريقة الاشعرية . وبعد ان استوفى علوم الشريعة ، عكف على العلوم الطبيعية والعقلية ، فحصلها أولاً على اعلام العصر ، ومنهم أبو جعفر هارون ، ثم استزاد منها بالمطالعة والاختبار ، حتى نبغ في الطب والفلسفة .

وإذ بلغت شهرته بلاط الموحدين في مراكش ، أشار ابن طفيل على مولاه الخليفة أبي يعقوب يوسف — وكان شديد الرغبة في الوقوف على أغراض ارسطو في ما بعد الطبيعة — بأن يستدعيه ويستعين بعلمه ، ففعل وسُرّ به . وتولى — من بعد — القضاء في اشبيلية ثم في قرطبة ، وأعيد أخيراً إلى اشبيلية ليشغل فيها وظيفة قاضي قضاة . وعندما تقدمت بابن طفيل السن ، وفترت همته ، لم يجد الخليفة بدلاً منه خيراً من زميله وصديقه ابن رشد ، فاستدعاه ثانية اليه ، وأقامه في البلاط طبيباً وجليساً .

صلته ببلاط الموحدين : وقد انتج ابن رشد في هذه الاثناء كتابه الشهير « الكليات في الطب » وذلك بمساعدة ابن طفيل . توفي ابو يعقوب يوسف ، وتولى الخلافة بعده ابنه ابو يوسف يعقوب ، الملقب بالمنصور ، فحظي عنده ابن رشد ، لما كان من رغبته في العلوم العقلية . واصطحبه إذ نقل عاصمته إلى اشبيلية . لكن طارئاً طرأ على نفسية أبي يوسف صرفه إلى الزهد ، فآثر مناهج المتصوفين . وإذ ذاك ضاق بتخريجات الفلاسفة ، وجدل المتكلمين ، وسهل على خصوم الفلسفة سبيل الايقاع بابن رشد ، فأثاروا المنصور عليه بسبب آرائه الفلسفية الجريئة ، وطلبوا محاكمته واعدامه ، بحجة افساده في الشريعة وتضليله للناشئين . فحوكم ، واحرقت مكتبته ، وحكم عليه بالنفي . على

ان المنصور عاد فعفا عنه قبل انقضاء العام ، لكنه لم يعمر طويلاً بعد تلك النكبة .

دفاعه عن الفلاسفة : امتاز ابن رشد بالفلسفة وعلوم الشريعة ، وغدا بفضل تبحره في الفلسفة ، وبراعته في الفقه وسائر العلوم الشرعية ، أحرى مفكري العصر بالخوض في موضوع النزاع بين الشريعة والفلسفة . لكنه ، على مكانته الرفيعة في الفلسفة ، لم يترك لنا — في ما نعلم — كتاباً جامعاً في الموضوع ، كما فعل ابن سينا قبله . وغالب الظن انه قد استنفد جهده في شرح فلسفة ارسطو ، في كتابه الموسوم بـ « تفسير ما بعد الطبيعة » ، وفي اشتغاله طويلاً في الرد على المتكلمين ، لا سيما بكتاب « تهافت التهافت » . وكان — فيما يُرى — احرى فلاسفة العرب بوضع كتاب جامع من هذا النوع . على ان شهرة ابن رشد قامت على نوع انتاجه لا على ضخامته ، فشرحُه لالهيات ارسطو من أدق الشروح وأوفاها ، وقد بقي مرجعاً لدارسي فلسفة ارسطو في أوروبا اللاتينية بضعة قرون . وكذلك ردوده على الغزالي ، فقد أوضحت الكثير من دقائق الفلسفة العربية ، وعللت الكثير من خفاياها تعليلات مبتكرة مقبولة .

ردوده على المتكلمين : والذي يعنينا من انتاجه الفلسفي

الآن صلته بالتكلمين عموماً ، وبالغزالي على الاخص .
فقد وضع في الرد على المتكلمين رسالةً صغيرة ، بحث
فيها صلةَ الشريعة بالفلسفة ، على أساس جديد ، هي
كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعةوالحكمة من الاتصال » .
وأوضح الكثير من مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة
في كتاب « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة » .
وألف في الرد على الغزالي كتاباً ضخماً ، هوكتاب « تهافت
التهافت » تناول فيه المسائل التي حمل فيها الغزالي على
الفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » مسألةً مسألةً ، فانتقد
فلاسفة العرب حيث خرجوا عن مبدأ ارسطو كما فهمه
هو ، واتخذ هذا المفهوم أساساً لمناقشة الغزالي ، فأيد
أقوالَ الفلاسفة ، وبرر خوضهم في مثل تلك الابحاث .

صلة الشريعة بالفلسفة

الاعتبار العقلي في الشريعة والفلسفة : اتفاق الشريعة
والفلسفة قائم ، في رأي ابن رشد ، على دليلين : الأول
عقلي ، والثاني نقلي . أما الدليل العقلي فهو أن غرضَهما
الأقصى واحدٌ ، وهو معرفة الخالق ، إذ الشريعة من
جهتها تعلّم الناس عن الخالق ، والفلسفة كذلك تدعوهم
إلى درس الموجودات ، من حيث دلالتُها على خالقها ،
ولا شبهة في انه « كلما كانت المعرفة بصنعتها ، أتمّ ،

كانت المعرفة بالصانع أتم » . وأما الدليل النقلي فهو ان
الشريعة نفسها قد دعت إلى اعتبار المخلوقات ، وجاء
ذلك آناً على سبيل الندب : كما في الآية : « أولَم تَنْظروا
في ملكوتِ السمواتِ والأرضِ وما خلقَ اللهُ من شيءٍ ! »
وآناً آخر على سبيل الوجوب ، كقوله تعالى : « فاعتبروا
يا أولي الأبْصَار » . والاعتبار في رأيه هو النظر إلى
الموجودات بالقياس العقلي ، والفلسفة هي هذا الاعتبار
جارياً على هذا القياس [1] .

القياس في الشريعة والفلسفة : ثم بيّن ان الاعتبارَ
القياسي — أو علم المنطق — إنما هو علم آلي ، يستخدم
للوصول إلى الحق أياً كان نوعه ، فلا مبرر لتحريمه .
ولذلك قطع بأن الاستعانةَ به ، وبما توصل اليه السابقون
من علم لمعرفة الحق ، أمر لا تنكره الشريعة . وعليه
فينبغي ، كما يقول : « ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ،
وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق ، قبلناه
منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها
غير موافق للحق ، نبّهنا عليه ، وحذّرنا منه ،

---

١) ابن رشد : فصل المقال : في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص٣٣١-٣٣٣ .

وعذرناهم »[١] . لذلك أنكر ابن رشد على المتكلمين ردعهم الجارف عن علوم الفلسفة ، وميّز فيها بين ما هو ضار بالذات ، وما هو ضار بالعرض ، فأشار إلى سوء رأي المتكلمين في تحريم هذه العلوم على المؤمنين جملة ، بناء على ان بعض السذّج قد أساءوا فهم مراميها فضلوا سواءَ السبيل . وشبّه ذلك بردع كل عطشان عن شرب الماء ، لأن أحدهم شرق به فمات ، إذ الموت بالشَرَق عرضٌ ، وبالعطش لازم . ثم استشهد على اباحة الشريعة لأبواب القياس على اختلافها بالآية الكريمة « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلْهُم بالتي هي أحسن » . ذلك ان الناس كما قال « متفاضلةٌ في التصديق : منهم من يصدّق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ... ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية ... »[٢] .

تسوية الفارق بالتأويل : وتناول ابن رشد مواطنَ الاحتكاك بين الشريعة والفلسفة ، فبين انها محدودة . ذلك ان الشريعة قد عالجت أموراً لم تتعرض لها الفلسفة ، وعالجت الفلسفة أموراً لم تتعرض لها الشريعة . فلا خلافَ بينهما في ذلك . أما ما عالجته كلتاهما ، فلا يخلو أن يكون

١) ابن رشد : فصل المقال – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٣٣٣–٣٣٦ .
٢) المرجع السابق ، ص ٣٣٦ – ٣٣٨ .

مما اتفقتا فيه نصاً أو اختلفتا ، فاذا كان مما اتفقتا فيه ، فالانسجام بينهما أمر واقع ، أما ما اختلفتا فيه نصاً ، فينبغي فيه تأويل النص الشرعي ، على وجه يتفق مع الدليل العقلي ، بشرط أن يجري ذلك على أصول البيان العربي ، ويحافظَ فيه على روح الشريعة[١] .

حصر التأويل بأرباب البرهان : ولم يجعل ابن رشد التأويل حقاً مباحاً لكل مجتهد ، بل حصره في ارباب البرهان ، ولا قطع بكفر المخطئ في التأويل ، بل علّق ذلك على اعتبارين : فإذا كان المخطئ في التأويل من أرباب البرهان ، فله اجر واحد ، ولو أصاب لكان له اجران – على ما في القياس الفقهي . أما إذا كان من غير ارباب البرهان ، فخطؤه في الفروع بدعة ، وفي الاصول كفر ، لأنه ليس من ارباب الاجتهاد[٢] . وقد ذهب ابن رشد إلى أبعد من هذا ، فأشار بوجوب عزل الجمهور عن تداول المعاني المؤوّلة جملةً .

بعض مسائل الخلاف

بذل ابن رشد الكثير من جهوده في سبيل الرد على

١) ابن رشد : فصل المقال – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٣٣٩–٣٤٠ .
٢) المرجع السابق ، ص ٣٤٥ – ٣٤٦ .

المتكلمين . فتناول ، في ما تناول ، المسائلَ العشرين التي خطأ الغزالي بها الفلاسفة ، وعالجها واحدةً واحدة ، وبيّن رأي الفلاسفة — كما ثبت عنده — في كل منها ، وأورد الأدلةَ الكثيرة في الدفاع عن وجهة نظرهم . ويتعذر علينا ، في الحدود المرسومة لهذا الكتاب ، ان نسوقَ الكلام مفصلاً في تلك المسائل جميعها ، لذلك سنجتزئ بستّ منها ، هي أكثرها شيوعاً وأوسعها تداولاً ، وهي : علم الله ، وقدم العالم ، وحشر الاجساد ، وناموس العلة ، وتحقيق المعجزات ، وحصر الارادة الانسانية ، فتكون مثالاً على المشادة العنيفة ، التي نشأت واستفحلت ، بين أرباب الكلام ، وأنصار الفلسفة .

العلم الكلي والعلم الجزئي : ففي مسألة « العلم الآلهي » كانت المعتزلة قد رأت انه يشمل الكليات ، ولا يتعرض للجزئيات ، لأنها متغيرة . ولما كانت المعتزلة قد وحّدت بين الصفات والذات الالهية ، وبالتالي بين علم الله وذاته ، فقد وجب الاعتقاد بأن ذاته متغيرة بتغير علمه ، وهو محال . أما المتكلمون فقد أنكروا دعوى المعتزلة من أساسها ، وأثبتوا العلمَ الشامل لله . ولما كانوا قد فصلوا بين الذات الالهية والصفات ، لم يستتبع قولهم إلحاق التغيّر بالذات الالهية . وجاء الغزالي فحمل على قول المعتزلة ومن تابعهم من الفلاسفة ، لأن انكارَ علم الله للجزئيات مخالفةٌ

صريحة لنص لا يقبل التأويل ، ثم هو يجعل الحساب محالاً ، والثواب والعقاب لغواً ، لاعتماد ذلك كله على علم الله بأعمال الناس الجزئية . لذلك لم يجد الغزالي مناصاً من تكفيرهم .

العلم الفاعل والعلم المنفعل : على ان ابن رشد غالط من قال من الفلاسفة : ان الله لا يعلم الجزئيات ، وبيّن ان ابن سينا — وهو رأس الفلاسفة — لم يقل هذا القول ، وإنما قال ان علمه — تعالى — للجزئيات غير مباشر ، فهو من نحوٍ كلي ، أي انه يعلمها بأسبابها . ولم يطمئنَ ابن رشد إلى قول ابن سينا هذا ، فذهب إلى ان علم الله غير علم الناس نوعاً ، إذ هو علة للموجود بما هو موجود ، وليس معلولاً له . فالعلم الانساني ، كلياً كان أو جزئياً ، معلولٌ للموجود ، فكما يكون الموجود يكون العلم به ، وحسبما يتغير ذلك يتغير هذا . أما علم الله ، فلا هو كلي ولا جزئي ، بل هو علم فاعل شامل للكلي والجزئي [1] . واذن فعلم الله علة للموجود بما هو موجود وهو غير محدود ولا محصور . وقول الفلاسفة هذا لا يوجب تكفيراً ولا تبديعاً .

١) ابن رشد : تهافت التهافت — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٥٥ — ٢٦٠ ؛ وفصل المقال (فيها أيضاً) ، ص ٣٤١ — ٣٤٣ .

العالم بين القدم والحدوث : وفي مسألة « قدم العالم » ، كان أكثر شيوخ المعتزلة قد خرّجوا القول : بأن الله خلق العالم من لا شيء ، بمعنى انه لم يوجده من مادة محسوسة سابقة — على نحو ما يفعل الصانع في صناعته — بل أوجده من مادة معنوية قديمة ، وقالوا انه لا يوالي خلق الأشياء في كل آن ، على ما ذهب اليه الاشاعرة ، بل قد أوجدها من المادة الأولى مرة واحدة على سبيل التضمين ، وتركها رهن مرور الزمان، وفي كفالة نواميس الطبيعة ، ثم افرغ الفلاسفة هذا القولَ في صيغة الانبثاق . أما الغزالي فقد رأى ان قولَ الفلاسفة هذا إشراك بالله ، وتحديد لقدرته ، وتشبيه له بخالقه ، فهو موجب لتكفيرهم ، إذ ان الذي يمتنع على الناس لا يستحيل بحق الله .

غير ان ابن رشد رد هذه الدعوى بقوله : ان الفلاسفة، إذ قالوا بقدم العالم ، لم يساووا في الازلية بين الله والمادة الاولى . وان القول الحق في ذلك ، ما ذكره ابن سينا ، حيث أشار إلى ان القديمَ يقال باشتراك الاسم على معنيين : قديم بالذات وقديم بالزمان . وفي تعريفه ان القديم بالذات هو ما ليس له علة أوجدته ، بل علة وجوده إنما هي من ذاته ، فهو أبداً موجودٌ ، بل هو واجب الوجود ، وان القديم بالزمان موجود بعلة خارجية ، واذن فهو محدث

بالذات [١] . ومعنى انه قديم بالزمان : ان الله أوجده مع الزمان ، فلم يكن زمانٌ لم يكن هذا القديم فيه ، لكنه محدث بارادة ازلية . وعلى ذلك فالعالم لا يشارك الله في القدم . وليس في هذا القول اشراك بالله ، ولا تحديد لقدرته ، ولا تشبيه له بخلقه . فلا موجب لتكفير القائلين به [٢] .

حشر الاجساد وحشر الارواح : وفي مسألة « حشر الاجساد » ، كانت المعتزلة قد اخرجت الدلالة من الحرف إلى المجاز ، فاعتبرت الكلام في الجنة وأوصافها ، والسعادة ومراتبها ، والشقاء والوانه ، والناس وأحوالهم ، من قبيل التشبيه والتمثيل . وأيدهم في ذلك جماعة الفلاسفة ، لأن الاجساد وعناصرها ، والطبيعة وما دخل في تركيبها — كل ذلك — غير صالح للبقاء السرمدي . فاستتبع هذا الاعتبار ان النفوس وحدها تحشر ، وان احوالَ المعاد على اختلافها ، روحية لا مادية . أما الغزالي فقد تابع الاشاعرة في استنكار هذا التخريج ، وفرض فيه قبول النص وترك التأويل ، وأوجب به الايمان المطلق ، لأن من خلق الأشياء

---

١) ابن سينا : النجاة — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ١٧٥ — ١٧٨ .

٢) ابن رشد : فصل المقال — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٣٤٣—٣٤٤؛ ومناهج الادلة (فيها أيضاً) ، ص ٣٥٢ — ٣٥٤ .

من عدم ، لا يتعذر عليه جمع اجزائها إذا تفرقت . لذلك قضى بكفر من ذهب في ذلك مذهب المؤولين .

على ان ابن رشد رد دعوى الغزالي بقوله ان الفلاسفة — على ما أثبته ابن سينا — لم ينكروا امكان حشر الاجساد ، لكنهم لم يجدوا عليه دليلاً في علومهم . ولما كانت عنايتهم إنما هي في شؤون الروح لا الجسد ، تركوا الخوض في ما يتعلق به[1] . وزاد على ذلك فقال : ان صح ان النفوس تخلد في أجساد ، فلا يمكن أن تكون عودتها إلى الاجساد عينها التي كانت فيها ، لأن ذرات هذه الاجساد قد دخلت في تركيب كائنات أخرى ، وربما انتهت إلى جسد انسان آخر . فكيف تدخل في تكوين جسدين في المعاد ؟ وينبغي كذلك أن تكون تلك الاجساد ، وكل ما في الجنة والنار ، من مادة غير مادة العالم ، لأن هذه عرضة للكون والفساد ، وهي موضوعٌ للتغيّر الدائم[2] . وليس في قولهم هذا ما يوجب التكفير .

المعجزات بين العلة والمشيئة : وفي قضية « المعجزات » والعلة الطبيعية ، أخذت المعتزلة ناموس السببية مبدأ أساسياً لتعليمها ، فحتّم ذلك عليها انكارَ وقوع المعجزات .

١) ابن سينا : النجاة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢١٣ — ٢١٤ .

٢) ابن رشد : مناهج الادلة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٣٦٨-٣٧١ .

وتابعها الفلاسفة في ذلك ، اعتقاداً منهم ان الذي نظّم الكونَ لا يمكن أن يعبث بنظامه . وقد ثار المتكلمون لذلك ، إذ رأوا فيه مخالفة لنص منزل ، وحدّاً من قدرة الله . وتابعهم الغزالي في ذلك ، وأبان ان المعجزات أمر جائز لا واجب ، ولا ممتنع ، اقتضت وقوعه ظروف خاصة ؛ وان مجرد توالي الأمور على نحو معيّن ، لا يثبت ان السابقَ منها علةٌ للاّحق . وعلى ذلك أوجب الايمان بالمعجزات ، وأنكر ناموس العلة ، وأقام مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة ، وجعل قولَ الفلاسفة في الحالين بدعةً شنيعة .

والذي يراه ابن رشد ، ان المعجزات الواردة نوعان : منها ما يخرق المعقول ، ومنها ما يخرق المعتاد . فاذا كان الغرض من المعجزة ، على ما ذكر الغزالي ، حملَ الناس على التصديق عن طريق التحدي ، فالنوع الثاني أوفى بهذا الغرض ، وهو لا يتعرض لناموس العلّة بخير ولا بشر ، ومثاله القرآن بالذات . فليس الاتيان بمثله من الأمور الممتنعة عقلاً ، ومع ذلك فقد آب بالفشل كل من تجرد لهذه المحاولة . ولا يصح ، في رأي ابن رشد ، الاستدلال بكل خارق على صحة كل ممتنع ، كما لا يصح اعتبار القدرة على ابتلاع النار مثلاً ، دليلاً على معرفة ما في النجوم . وإنما يوجب أن تكون بين الدعوى والمعجزة صلة جامعة ، هي من قبيل العلامة الشاهدة على الصدق .

وقد ورد مثل هذه العلامة في القرآن حيث جاء : « **قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ، لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً** » .

معنى القضاء والقدر : وهناك مسألة « الارادة الانسانية » وهي أولى مسائل الكلام ، ذهب السلف فيها إلى ان الانسان مسيّر ، وتقرر عند المعتزلة انه مخير . واستتبع الخلاف بينهما اعادة النظر في مفهوم العدالة الالهية . ثم جاءت الاشعرية فأيدت السلفَ في التسيير ، لكنها لم تجعله مطلقاً ، بل لطفته بنظرية الكسب [1] . أما الفلاسفة فلم يقنعوا للانسان بما أساغته له نظرية الكسب من حرية ، بل أولوه الحرية التامة . ثم جاء الغزالي في اثرهم فاعتمد رأي الاشاعرة ، وسفه رأي الفلاسفة . لكن ابن رشد عالج المسألة بكثير من الدراية ، وخرج منها بتوفيق بارع ما بين الرأيين المتعارضين . فقد ذكر ان قدرة الانسان محدودة بنواميس طبيعية من الخارج ، وبرغبات شخصية من الداخل . وليس يستطيع المرء أمراً ، إلا بعد أن تتهيأ له الاسباب الخارجية ، وليس يقبل على شيء أو ينفر منه ، إلا ان تنشأ فيه رغبة في الاقدام أو الاحجام .

---

1) راجع ص ١٥٨ – ١٥٩ .

وهذه الرغبة بدورها قوة مسيّرة . **فقيام الاسباب هو القدر الذي رتبه الله ، وانقياد الانسان للرغبات والميول هو القضاء الذي أراده الله** [1] . وهذا – في رأيه – هو معنى القضاء والقدر ، فليس ثمة جبر مطلق ولا تخيير مطلق .

* * *

على هذا النحو تطورت المشادة بين المتكلمين والفلاسفة ولعل أمرها باقٍ ما بقي النزاع بين النقل والعقل ، أو بين الايمان والبرهان . ولنتحول الآن إلى فريق ثالث من مفكري المسلمين ، اتهموا الحواس والعقل ، ونشدوا الحق بالحدس والكشف الباطني ، هم المتصوفون .

---

1) ابن رشد : مناهج الادلة – في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٣٥٥–٣٥٨

مراجع للمطالعة

الغزالي — المنقذ من الضلال — نشر جميل صليبا
حياة الغزالي ، فلسفة الغزالي
تحليل المنقذ من الضلال

أحمد فريد الرفاعي — الغزالي
الجزء الأول — عصر الغزالي وسيرته

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام
الباب الخامس — الفصل الاول : الغزالي
الباب السادس — الفصل الرابع : ابن رشد

محمد لطفي جمعه — تاريخ فلاسفة الاسلام
الغزالي — ابن رشد

كمال اليازجي وانطون كرم — اعلام الفلاسفة العربية
الباب الثاني — الفصل الخامس : الغزالي
الباب الثالث — الفصل الثالث : ابن رشد

كمال اليازجي — النصوص الفلسفية الميسرة
٨ — الغزالي : المنقذ من الضلال ؛ تهافت الفلاسفة .
١٠ — ابن رشد : فصل المقال ، الكشف عن مناهج الأدلة ؛ تهافت التهافت .

الفصل العاشر

طريق التصوّف وفلسفته

١ — نشأة التصوف وتطور أوضاعه

أصوله وعناصره

التصوف — بعد الكلام والفلسفة — هو المجرى الثالث من مجاري الفكر الفلسفي . فقد نشد المتكلمون الحق عن طريق فهم النصوص المنزلة وتقصّي أغراضها ، وطلبه الفلاسفة عن طريق الجمع بين معاني النصوص وحقائق العلم ، بالاستقراء والتأويل ، أما المتصوفون فقد ساء ظنهم بوسائل الحس والعقل ، ونشدوا الحق بتطهير النفس من مغريات المادة ، واعادتها نقية كما كانت ، عندما

وردت إلى هذه الدنيا ، معتقدين انهم متى ظفروا بذلك ، سمت نفوسهم إلى خالقها ، واستمدت منه المعرفة الحقة ، بالالهام والكشف الباطني .

الغموض في الادب الصوفي : على انه لا بد من القول — بادئ بدء — ان التصوف الاسلامي من المواضيع التي لم يستنفدها البحث ، وذلك للصعوبات الجمة التي تواجه الباحث المدقق . فالكثير من مؤلفات اعلامه لم ينشر بعد . وأتباعه لم يتفقوا في سلوكهم على خطة واحدة ، ولا أجمعوا في معانيهم ومدلولاتهم على مصطلحات وتعاريف ورموز موحدة . فتخلف عن ذلك ، في آثارهم ، الكثير من الابهام واللبس والغموض . ثم ان الذين تولوا شرح المؤلفات الصوفية ، إما متصوفون ، جاءت شروحهم غامضة غموض الاصل ، أو غير متصوفين ، التبست عليهم المعاني واشتبهت الاغراض ، فلم يجد القارئ في ذلك كله كبير غناء .

وعلة ذلك ان التصوف نزعة روحية وجدانية ، تعتمد على الرياضة النفسية ، والاحساس الباطني ، والذوق الفردي . ولما كان العنصر الذاتي طاغياً عليها ، على هذا النحو ، تخلف عن ذلك هذا الابهام الشديد في الادب الصوفي . على ان الاعتبارات العامة فيه واضحة ، وكذلك أهدافه القصوى ، إذ هو طريقة في الحياة ، قوامها الزهد

والتقشف . يرى أصحابها ان حطام الدنيا مصدر الشر والشقاء ، فينبذونها ويجهدون في تطهير النفس من أدرانها ، رغبة منهم في النجاة من أذى الدنيا ، وحرصاً على الظفر بسعادة الآخرة .

مصادر النزعة الصوفية : أفاض الباحثون في تعليل تسمية هذه النزعة بالصوفية ، فأعادها بعضهم إلى صفاء القلب ، وردها آخرون إلى الصُفّة ، وهي السقيفة التي رفعت للفقراء المتعبدين في الصدر الاول ، خارج مسجد المدينة ، لكي تكون لهم مأوى وملجأ ... على ان الغالب — كما أشار ابن خلدون — انها من الصوف ، وهو اللباس الذي كان النساك قد اتخذوه شعاراً ، فنسب المتنسك اليه ، فقيل : صوفي . واشتقوا من الصوف فعلاً فقالوا: تصوّف بمعنى تنسك . ثم استخرجوا لهذه النزعة اسماً بالحاق تاء المصدرية فقالوا : صوفية ، ولعله الاصوب .

والتصوف ، بمعناه الصحيح ، يصعب رده إلى أصل واحد ، فقد داخل عناصرَه الاسلامية أصولٌ غريبة ، بعضها هندي فارسي ، وبعضها الآخر يوناني اشراقي . وكثيراً ما يتعذر رد النزعة الواحدة من نزعاته إلى أصل معين ، لشيوعها في عدد من هذه الأصول . مثال ذلك : احتقار المادة ، والعزوف عن الدنيا ، والانقطاع إلى التأمل ، والعكوف على الرياضة الروحية ؛ فهذه الظواهر تكاد تكون

عامة في الاصول المذكورة . وهي نزعات معروفة عند الصينيين والهنود والفرس ، وفي اليهودية والمسيحية والافلاطونية الجديدة . ولا يستبعد أن تكون قد ولدت في أواسط آسيا ، وزحفت غرباً . فتأثرت بها بعض الأديان، وهذبتها بعض المذاهب الفلسفية . وبعد ، فالنفس الشرقية واحدة ، واحساسها الوجداني واحد ، واستجابتها للداعي الروحي سريع مباشر .

أما ان يكون التصوف الاسلامي برمته دخيلاً فمردود على القائلين به ، بدليل ان اساس الايمان فيه قائم على النصوص الاسلامية من قرآن وسنّة ، وعلى المبادئ الدينية من عقائد وفرائض . لكنّ التصوّف ، إذ ظهر في الاسلام ، لم يكن وليد التطور الطبيعي وحده ، بل تسربت اليه ، مع مرور الوقت واحتكاك الآراء ، عناصر غريبة من مصادر متفرقة ، غدت بعد التفاعل والتمثّل ، جزءاً من صميم كيانه .

مراحل النزعة الصوفية

بروز الاتجاه الروحي : لم يكن الجاهلي — كما يصوره أدبه — ذا نزعة روحية قوية ، بل كان اتجاهه الغالب مادياً ، وذلك لقلة أسباب الرزق ، وصعوبة الحصول

عليه . إلا ان العرب عرفوا ضرباً من الزهد في المناسك المسيحية ، وأجلّوا الرهبان ، وربما تأثر بهم البعض ، فسلكوا طريقهم . ثم جاء الاسلام فدعا إلى تعزيز الناحية المعنوية في الحياة ، وحبب إلى الناس الفضائل . ورفع من شأن القيم الروحية . لكنه لم يكن سلبياً . إذ لم يدعُ إلى الزهد ، ولا حث على التقشف . بل حض على العمل والسعي في الكسب . وأباح التمتع بالخيرات في حدود الشريعة ، جرياً على قاعدة « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . لكن فئة صغيرة من المسلمين الاولين ، غالوا في الانكماش عن المجتمع ، والانقطاع إلى العبادة ، استنكافاً من مفاسد المجتمع ، وتأثماً من مغريات الدنيا ، وخوفاً من عقاب الآخرة ، فمالوا إلى الزهد . وقنعوا من أسباب الحياة ، بالقليل الكافي .

تبلور الزهد العملي : وفي النصف الثاني من القرن السابع ، وقعت أحداث كثيرة عززت هذا الاتجاه الزهدي . فقد انتشرت الفتوحات في البلدان المجاورة . فاتسع على اثرها الرزق ، بما ورد على بيت المال من الفيء والخراج والجزية والمكوس ... فنمت الثروات الخاصة ، وكثر الترف والبذخ ، حتى أدى بالبعض إلى البطر وارتكاب المحرمات . ثم استفحل الشقاق الذي نشب بين الاحزاب،

حول صاحب الحق الشرعي في الخلافة ، حتى أدى إلى المهاترة بالقول ، والنزاع بالسلاح ، وقاد إلى فتن أهلية ، أهرقت فيها الدماء الزكية . ورافق هذه الاحداث نشوء حركة الكلام ، وانتشار الشكوك ، وشيوع التأويل ، وظهور البدع ، فاستتبع ذلك كله ردة روحية قوية ، تنكّر اربابها للفساد الاجتماعي ، والطغيان السياسي ، والتنابذ الديني . وإذ يئسوا من الاصلاح بالزجر والردع ، اعتصموا بايمانهم ، وانقطعوا إلى عباداتهم ، واقتدوا بالنبي وصحبه، فتمثلت في حركتهم هذه ردة روحية قوية ، ظهرت في عظاتهم وتعاليمهم وتصرفاتهم على السواء . وربما غالى بعضهم في زهده ، فاستبدل بثيابه العادية المسوحَ من الشّعر ، والرداءَ من الصوف ، تشبهاً بالنساك من غير المسلمين .

وازدادت في القرن الثامن الاحداث السياسية عنفاً ، والحياة الاجتماعية انحطاطاً ، والحالة الخلقية فساداً ، فقويت النزعة الزهدية من الجانب الآخر ، وغدت أكثر قبولاً لمؤثرات الزهد الدخيل ، الممعن في التقشف ، المغالي في الكبت والحرمان .

نشأة الزهد الفلسفي : وقد ساير هذا التيار الزهديّ في نشوئه الروحي نموٌّ سريعٌ في المعارف . جاء آناً عن طريق الاحتكاك بجماعة من النساك والمتصوفين الاعاجم ،

وآناً آخر عن طريق مطالعة الكتب التي تحمل آثاراً من هذه النزعة . وقد وردت هذه المؤثرات الدخيلة من مصدرين هامين : أحدهما افلاطوني اشراقي ، والآخر هندي فارسي ، فاذا الزهد الاسلامي يتأثر بهما قليلاً أو كثيراً ، واللون الاعجمي يبرز فيه تباعاً . لقد كان الربع الأخير من القرن الثامن فترة انتقال من الزهد إلى التصوف . بدأت الحياة الزهدية فيه تنتظم في أوضاع معينة ، وتتجه نحو غايات روحية واضحة ، وتجري في مسالك فلسفية مقررة .

على ان تأثير العنصر المسيحي اليوناني كان اسبق ، بداعي تقارب الفكرة ، ونشاط حركة الترجمة ، وسرعة انتشار المذهب الاشراقي . وعليه فان نزعة الزهد العملي التي تجلت أولاً في حياة أبي هاشم الكوفي (٧٦٧) وابراهيم بن أدهم (٧٧٨) ، أخذت تتحرر تباعاً من عامل الخوف والخشية ، وتنشط في اتجاه عاطفة الحب الالهي ، وذلك بتأثير رابعة العدوية (٧٩٦) التي « ما عبدت ربها خوفاً من جحيمه ، ولا طمعاً في نعيمه ، بل حباً له ورغبة فيه » . ثم أخذت هذه النزعة تتحول من نهج زهدي عملي ، إلى نظام فلسفي نظري ، بتأثير معروف الكرخي (٨١٥) ، وذي النون المصري (٨٥٩) . وبعد أن كان المتزهد ، قبل ذلك بنحوٍ من قرن ، ينقطع إلى الصلاة تعبداً ، وينبذ حطام الدنيا تقشفاً ، ويجانب الناس استنكافاً — كل ذلك

ابتغاء لمرضاة الله ، ورغبة في نعيم الآخرة ، أصبح الان يعزف عن الدنيا تطهيراً للنفس ، وشوقاً إلى الله ، ورغبة في القرب منه ، وحرصاً على الاتصال به — وكل ذلك التماساً للحق ، وسعياً وراء المعرفة اللدنية . وقد استتبع هذا الاتجاه ، التعبير عن خلجات القلب بلغة الحب والشوق والحنين ، فتحدرت من ذلك لغة الحب الالهي الرمزية التي تجلت في الشعر الصوفي . وبذلك درج الزهد الاسلامي ، نحو نظام صوفي فلسفي .

٢ — فلسفة التصوف وتعاليمه

العقائد والشعائر

فكرة الفناء : رسا الزهد ، في غضون القرن التاسع ، على أسس نظرية ، فعرف في طوره هذا بالتصوف . وفي هذه الاثناء أخذ تأثير التصوف الهندي الفارسي يتسرب اليه ، ويطغى على بعض طرقه ، لا سيما ما نشأ منها في فارس . وظهر تأثير ذلك في شيوع فكرة الفناء الهندية ، على يد أبي يزيد البسطامي (٨٧٥) ، مكان فكرة الاتصال الاشراقية . واستمر ، مع ذلك ، تأثير العنصر

اليوناني في بعض الطرق الأخرى ، حتى انتهى ، على يد الجنيد البغدادي (٩١٠) ، إلى إحلال فكرة وحدة الوجود محل الاتصال . وإذ ذاك غدا الاغراق في الصوم والصلاة، وسيلة لقهر النفس ، وكبت نزواتها ، وتحريرها من سلطة المادة ، لكي يتسنى لها الانسلاخ عن هذا العالم ، والتسامي إلى مصدرها الاول — الله — من أجل أن تتحد به (على مذهب الجنيد) ، أو تفنى فيه (على مذهب البسطامي) ، فتنال بذلك منتهى اللذة ، وتحظى بأتمّ المعرفة ، وتظفر بأقصى السعادة .

حلقات الذكر : وتوصلاً إلى هذه الغاية ، أقاموا حلقات الذكر ، فرددوا الآيات ، وكرروا اسم الجلالة ، وأنشدوا أشعار الغزل الصوفي ، بألحان شجية . وربما شربوا الخمرة استعجالاً للسكر الروحي ، وعمدوا إلى الرقص ، استدارة وتحليقاً ، كأنهم الكواكب في أفلاكها ، حتى إذا تلاشت قواهم ، وأخذتهم الغيبوبة ، شعروا انه قد تحقق لهم ما كانوا ينشدونه من اتحاد بالاول ، أو فناء في ذاته ، وبدا لواحدهم ان ذاته الانسانية قد زالت من الوجود ، وان طبيعته الآلهية قد ذابت في الله ، فغدا وإياه واحداً ، مما جعل بعضهم يطلقون أقوالاً تنم عن هذا

الشعور ، نظير « انا الله والله انا » و « سبحاني ما أعظم شاني » . وقد عرفت هذه الاقوال في علم التصوف بالشطحات الصوفية ، وقاسى أربابها بسببها الاضطهاد والتنكيل . وأول من غالى في ذلك ، وجاهر به مجاهرة قبيحة ، أبو منصور الحلاج (٩١٢) ، فاعتقل وعذب ، ومثل به ، حتى مات .

نظام التكايا : وإذ لجأ المتصوفة إلى اقامة شعائر خاصة بهم ، اضطروا إلى الانكماش عن المساجد العامة ، والانفراد في معابد خاصة عرفت بالتكايا ، انقطعوا اليها ، ومارسوا فيها رياضاتهم ومجاهداتهم ، على النحو الذي اختاروه . وقد غالوا في الزهد حتى قدسوا الفقر ، وبالغوا في التوكل حتى امتنعوا عن العمل ، وحرّموا التداوي في حال المرض ، معتمدين في رزقهم على الاوقاف وصدقات المحسنين ، وفي شفائهم على رحمة الله ومعونته ، لا غير .

الانسان الكامل : وتأثر شعراؤهم بشعر الفُرس ، وتبنوا ما فيه من نزعة حلولية ، التقت عندهم بفكرة وحدة الوجود اليونانية ، وتبلورت في شعر ابن الفارض وابن عربي ، ثم بلغت تمامها في نظرية الانسان الكامل ، والانسان الكامل ، في شرح ابن عربي ، وهو أكمل خلق الله ، تجلى أولاً في آدم ، ثم في الانبياء من بعده ،

حتى انتهى إلى محمد . ومذهب وحدة الوجود . عند هؤلاء ، هو خلاصة الشرائع ، وزبدة الاديان ، بل هو فوق الشرائع والاديان ، لأنه تمثل جوهر الحقيقة . والانسان الكامل إنما يبلغ هذا الحق بالكشف ، ويأخذه بالوحي من الله .

الشعر الصوفي

كان لشعراء العربية الروحانيون تأثير بالغ في إنماء التصوف ، وتوطيد نزعته الروحانية . وغالب الظن انهم تأثروا في ذلك بما عرفوا من أدب الفرس ، لا سيا شعر فريد الدين العطار (القرن الثاني عشر) ، وجلال الدين الرومي (١٢٧٣) . وقد استسلم بعضُهم للعاطفة الصوفية ، وسلكوا مسالك اربابها ، وغدوا من مشاهير اعلامها [1]

الحب الصوفي : والشعر الصوفي شعر حبي ، إلا انه أشبه ما يكون بالحب الموسوم بالافلاطوني . ففي فلسفة التصوف ، ان كلّ خيرٍ في هذا العالم ، قبس من الخير المطلق ، وكل جمال ، إنما هو فيضٌ من الجمال المحض ، الذي هو الله . لذلك كانوا يرون في جمال الطبيعة ، جمال

١) راجع ما أثبتناه من شعر ابي العتاهية وابن الفارض، ص ١١١ — ١١٦ .

الالـه ، وفي الخير الذي تفيض به ، الخيرَ الرباني . ولما كانت ظواهر الطبيعة تحجب الخيرَ ، وتشوّه الجمال ، تخلّوا عنها ، ونزعوا بنفوسهم إلى مصدر الخير والجمال . وهكذا غدت العزة الالهية محبوبة النفس ، ومعشوقة الروح .

التعبير الرمزي : ولكن كيف السبيل إلى التعبير عن خفايا هذه المشاعر ، ولم يسبقْ لها في لغة العرب الفاظٌ تعبّر عنها . لقد عمد شعراء الصوفية إلى الحب العالمي لأنه ، في ظاهر الأمر ، أقرب شيء إلى خوالجهم ، فاستعاروا ألفاظه ومجازاته ، وعبروا بها عن خوالجهم الروحية تعبيراً رمزياً . ويكاد من يجهل أمرهم ، ان يظن انهم عشاقٌ عالميون من أهل الحب العذري ، لولا ما يعرض في شعرهم — أحياناً — من أقوال لا تتحمل تفسيراً عالمياً . ومن خير ما يمثل هذا الشعر قول ابن الفارض في جيميته المشهورة :

تراه ، ان غاب عني ، كل جارحة	في كل معنى لطيف رائق بهج
في نغمة العود والناي الرخيم ، إذا	تآلفا بين الحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخمائل ، في	برد الاصائل ، والاصباح في البلج
وفي مساقط انداء الغمام ، على	بساط نور من الازهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم ، إذا	اهدى إلي سحيراً ، اطيب الارج
وفي التثامي ثغر الكأس ، مرتشفاً	ريق المدامة ، في مستنزه فرج
لم أدر ما غربة الاوطان وهو معي ،	وخاطري — اين كنا — غير منزعج

فلئن غاب الله عن ناظريه ، فهو يراه بجوارحه — يراه في ألحان الموسيقى الشجية ، وفي خمائل الطبيعة النضرة ، وفي قطرات الندى على الرياحين ، وفي نفحات النسيم العابقة بالعطور ، وفي نشوة الخمر وسط الحدائق الغناء ؛ وما اللحن الشجي ، والطبيعة النضرة ، والزهر الفوّاح ، والنسيم العليل ، إلا تجليات متباينة المظاهر ، للجمال الالهي الاسمى . فالشاعر المتصوف لا يشعر بغربة الوطن ، ولا يحس بوحشة المسكن ، ما دام على صلة بالمحبوب . وهذا المحبوب ليس كائناً عالمياً ، بل هو الحق المطلق — هو الله [1] .

٣ — نظام التصوف وطرقه

النظام الاداري وشروط الانتساب : لم يكن التصوف ، قبل القرن التاسع — كما أسلفنا — نظاماً خاصاً ، بل طريقة في الحياة ، آثر أربابها الزهد في حطام الدنيا ، والعمل على النجاة من شرورها ، والظفر بسعادة النفس في الآخرة. فتوفروا لذلك على العبادة ، واعتصموا بالتقوى . وفي

١) في النصوص الفلسفية الميسرة نخبة صالحة من شعر ابن الفارض . انظر : ص ٣٧٣ — ٣٩٦ .

غضون القرن التاسع ، تأثرت هذه النزعة بمؤثرات خارجية غدا معها الزهد العملي تعليماً فلسفياً ، وضع له اربابه نظاماً ادارياً ، حصروا فيه العضوية ، وعينوا شروط القبول ، ورتبوا الشعائر والرياضيات . فقد كان على الراغب في الالتحاق بهم ان يتخلى أولاً عن كل ما يملك، وعن كل علاقة له بالمجتمع ، ثم ان يمارس رياضة صوفية عسيرة : فيعيش في التكية ، ويلازم الصلاة ، ويوالي القراءة ، ويزاول التهجّد . ثم يقوم على خدمة القوم ، ويطيع شيخه اطاعة عمياء ، مدة متوسطها ثلاث سنوات . فإذا قام بالواجب كما ينبغي ، ألبسه شيخه الخرقة ، فغدا بها من ارباب التصوف . ويمر المتصوف في ترقيه بدرجات اربع ، هي : درجة المريد ، فالسالك ، فالمجذوب ، فالمتدارَك . ومراتب المتصوفين أربع كذلك هي : مرتبة المبتدئ ، فالمتدرج ، فالشيخ ، فالقطب .

السَفَر الصوفي — المقامات والاحوال : ويعبر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الصوفي ، وعن مسلكه بالطريق ، وعن مراحله بالمقامات والأحوال . والمقامات هي مراتب الرقي الروحي التي يجتازها السالك ، وهي على الاشهر سبعة : التوبة ، والورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا . أما الاحوال فحالات نفسية طارئة ، تغمر المتصوف في مناسبات عابرة .

وهي على الاشهر ثمانٍ : المراقبة ، والخوف ، والمحبة ، والرجاء ، والانس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين . ولئن كان الغالب ان تجري الاحوال على سياق المقامات ، فان ذلك غير محتّم ، لكن الاحوال الاخيرة قلما تقع لغير ارباب المقامات الرفيعة .

طرق التصوف وأهدافه : والصوفية فرق كثيرة ، وهي تعرف بالطرق ، لأن الفروق بينها أظهر ما تكون في الشعائر والرياضيات العملية . والطرق الصوفية منها المعتدلة المتزنة ، التي تمارس الزهد العملي ، مثل طريقة الدراويش ، ومنها المتطرفة المغالية ، التي تعمد إلى قهر الجسد وتعذيبه، بشتى الوسائل ، رغبة في تحرير النفس من سيطرته ، نظير الطريقة الرفاعية . ولكل من هذه الطرق شيخ ، هو رئيسها ومرجعها ، ولجميع الطرق الصوفية رئيس أعلى واحد ، هو القطب ، وهو مرجعهم الاخير في التعليم ، والمسؤول عن شؤونهم تجاه الهيئة المدنية الحاكمة . وهدف المتصوفين معرفة الحق ، والظفر بالسعادة ، كسواهم من ارباب الفكر ، لكنهم اعتقدوا ان ذلك إنما يحصل بالتسامي الروحي نحو الله ، والتسامي محال قبل تحرير النفس من ربقة المادة . لذلك سلكوا سبيل الزهد ، وكبتوا رغبات النفس ، وغالوا في شعائر العبادة ، حتى تمثل لهم الغنى في الفقر ، والربح في الحرمان ، والراحة في العناء ،

والسعادة في تحمل الالم . وكان ذلك غاية ما نشدوا ، وأعز ما طلبوا .

صلة التصوف بالكلام والفلسفة

على ان هذه المجاري الفكرية الثلاثة لم تكن ، في سعيها نحو المعرفة ، مستقلة تمام الاستقلال ، متنابذة كل التنابذ ، بل قد اتصلت وتفاعلت . فاستعان الكلام بالفلسفة والتصوف ، إذ استند إلى الدليل البرهاني ، وعمل على تعزيز العاطفة الروحية؛ وتأثرت الفلسفة بالكلام والتصوف ، إذ اذعنت إلى التعليم ، واستسلمت إلى الحدس ؛ واستظهر التصوف بالكلام والفلسفة ، فاصطنع الدليل الخطابي ، وأقام الزهد على أساس نظري فلسفي . واظهر ما كان الكلام تأثراً بالفلسفة ، في مذهب الاشعري ، وأشد ما كان اتصالاً بالتصوف ، في تعليم الغزالي ، وأعظم ما كان تأثر الفلسفة بالكلام ، في آراء الكندي ، وأقرب ما كان إلى التصوف في تعليم ابن طفيل ، وأبرز ما كان اثر الكلام والفلسفة بالتصوف ، في آراء الجنيد ، وتعليم ابي يزيد البسطامي .

مراجع للمطالعة

نيكلسون — في التصوف الاسلامي (ترجمة عفيفي)
نظرة تاريخية — الزهد في الإسلام — التصوف
هدف التصوف الإسلامي

جبور عبد النور — التصوف عند العرب
النزعة الروحية في الإسلام — الأسباب التي دعت إلى نشوء التصوف — عناصر التصوف — التصوف العملي — طريق الحق

عمر فروخ — التصوف في الاسلام
الفصل الثالث : حقائق التصوف الإسلامي
الفصل الرابع : تطور التصوف
الفصل السابع : محيي الدين بن عربي

كمال اليازجي وانطون كرم — اعلام الفلسفة العربية .
الباب الأول — الفصل الخامس : طريق التصوف

الفصل الحادي عشر

التربية وفلسفة الأخلاق

١ — اعتبارات تمهيدية

الاخلاق في المجتمع الجاهلي

لم تكن الاتجاهات الخلقية ، في الجاهلية ، وليدةَ مذهب فلسفي ، بل نتيجةً لاحكام المزاج ، وعوامل المناخ ، ومقتضيات العيش . فالعربي عصبي المزاج ، ومناخ الجزيرة التي عاش فيها يتراوح بين الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة ، ومناطقها تختلف بين الجفاف المهلك ، والخصب الغامر . لذلك كان الأعرابي ، إذا ارتحل ، عانى في حله وترحاله ، أشدّ الحرارة في موضع ، وأقسى

الصقيع في آخر ، وقاسى الجوعَ والعطش في حينٍ ، ونعِم بالشبع والري في آخر . والذي يبدو ، ان هـذا الوضع المتقلب ، قد أثّر في تنوع الاخلاق وتقلبهـا ، بحيث حفلت بالمتعارضات والمتقابلات ، فاذا هي تتّراوح بين القسوة واللين ، والبذل والامساك ، والغضب والحلم ، والوفاء والغدر . ولمـا كانت حياة العرب ، في جزيرتّهم ، أبداً محفوفة بالاخطار ، مهددةً بالمجاعة ، فقد اعتبروا الشجاعةَ والكرم رأسَ الفضائل ، وجعلوهمـا قوامَ المروءة ، وهي عندهم أساسُ الرجولة ، ومعدنُ الاخلاق الكريمة . كان ذلك كله — كما اشرنا — بحكم المزاج ، وبمقتضى الاقليم ، وأحوال الحياة ، فغدا بمرور الزمن وتعاقب الاجيال ، تقليداً راسخاً وعرفاً ثابتاً .

الاخلاق في احكام الشريعة

جاء الاسلام ، ودستور الاخلاق عند العرب ، العرفَ والعادة . فعدّل هذا العرفَ تعديلاً جذرياً ، وشاد بناء الاخلاق على أسس جديدة صريحة ، فنص على الخـير والشر ، وعيّن الحلالَ والحرام ، وقرر الفضائلَ والرذائل ، وميّز بين المقبول والمكروه . حرّم بعضَ مـا كـان الجاهليون قد حللوه وتباهوا به : كشرب الخمر ، ووأد

البنات ، والأخذ بالثأر ؛ وعمل على تعميم ما كان نادراً من الفضائل : نظير الصفح ، والحلم ، والاعتـدال ؛ ودعا إلى الاجتهاد في العمل ، وتصريف الأمور بالحكمة والحسنى .

وكان مما وثّق هذه المقاييس الجديدة أحاديث النبي ، وسيرته الفاضلة ، وتصرفات الخيّرين من الصحابة والتابعين. إذ جاءت مصداقاً للنص ، وعبرةً صالحة للمسترشدين . أما الأهداف الخلقية التي نشدها المؤمنون : فالاستقامة في شؤون الدنيا ، والحظوة برضى الله ، والظفر بسـعادة الآخرة . ولذلك طلبوا أسباب الحياة بالجد في السعي ، والاخلاص في العمل ؛ والتمسوا سعادة الآخرة بالتقوى ، وعمل الخير .

مبادئ الاخلاق في النزاع الكلامي

ولم يبدّل النزاع الكلامي ، بين المعتزلة والاشعرية ، شيئاً في الأوضاع الخلقية من الناحية العملية . وإنما تناول النظرَ في أصول الاخلاق ومقاييسها . قـادهم إلى ذلك خلافُهم في واقع ارادة الانسان ، وحدود مسؤوليتـه الخلقية ، وفي مدى الاعتماد على العقل لدى تقرير ماهية الخير والشر . فقد عالجت المعتزلة هذا الموضوع عـلى

أساس الادراك ، فاعتبرت الانسانَ مخيراً ، مسؤولاً عما يفعل من خير وشر ، وأثبتت للخير والشر وجوداً ذاتياً ، مستقلاً عن أحكام الشرع ، وأقامت العقلَ حكماً في ما هو خيرٌ وما هو شرٌ . أما الاشعرية ، فقد قضت بأن الانسان مسيّر ، ونفت أن يكون للخير والشر وجود ذاتي ، بل جعلت لهما وجوداً اعتبارياً مردّه أمرُ الشرع ونهيُه ، وأوجبت الطاعة واشترطت التسليم . وعلى ذلك ، فقد أقامت المعتزلة الاخلاق على أساس العقل ، وأعادت الخيرَ والشرّ إلى الاعتبار العقلي ، وجعلت حكم الشرع تابعاً لهذا الاعتبار ، في حين اعتبرت الاشعرية الشرعَ وحده أصلاً للاخلاق ، وجعلت نصه مقياساً للخير والشر ، فأوجبت — من ثم — ان يكون حكم العقل تابعاً لهذا الاعتبار . فالحكم في ماهية الخير والشر ، والحسن والقبيح ، والفضيلة والرذيلة ، للعقل في رأي المعتزلة ، وهو عند الاشاعرة للشرع وحده . فالاشعرية تمثل في نظرتها استمراراً للقياس التقليدي الذي هو ظاهر النص ، في حين تعمد المعتزلة إلى تركيز قياسها على تخريج العقل [1]

١) راجع ما اوردناه في بحث المعتزلة والاشعرية ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .

٢ — الفلسفة الخلقية

في الفكر اليوناني

سقراط — الفضيلة ثمرة المعرفة : في رأي سقراط ، ان السعادة هدف الانسان الاول في حياته . فكل ما يقوم به الانسان ، إنما يتوخّى به خيراً لنفسه . لذلك كان على الانسان ، لكي يحظى بالسعادة الحقيقة ، ان يعرفَ ما هو خير لنفسه معرفة صحيحة . ومن هنا قرن الفضيلة بالمعرفة الحقيقية للنفس ، واعتبر بالتالي المعرفة الصحيحة ، السبيلَ الموصل إلى الفضيلة ، ولهذا تقرر عنده ان عارفَ الحق لا يفعل الشر ، وان فاعل الشر لا يعرف الحق ، وان الفضيلة إنما هي ثمرة المعرفة ، والطريق السويّ إلى السعادة . ففعل الخير عن علم به يبعث على الشعور بالسعادة ، وبلوغ السعادة هو غاية الاخلاق .

ولما كانت النفس الانسانية واحدةً ، كان ما يؤذي النفس الواحدة يؤذي جميعَ النفوس ، وما يسعدها يسعدهن جميعاً . فالخير الحقيقي — والحالة هذه — ينبغي أن يكون خيراً لجميع النفوس ، وكذلك الشر . ولما كانت سعادة الغير من دواعي سعادة النفس ، وشقاء الغير من علل شقاء النفس ، كان على الفرد أن يتقيّدَ بالقناعة

والانضباط ، ويسلكَ سبيل العمل النافع ، ويلزمَ العدل بالخضوع للقانون ، ويعمل على تعزيز الالفة في المجتمع . كل ذلك من أجل توفير الفضيلة والخير والسعادة ، للفرد والمجموع .

افلاطون — الفضيلة وليدة العقل : ويرى افلاطون ان النفس صادرةٌ من العالم العلوي ، ولما كانت كذلك ، كانت سعادتها في ان تنزع عما في عالم المادة ، وتسموَ إلى العالم المعنوي ، ولما كان سبيل النفس إلى المعرفة الحقة التجريد ، وكان التجريد إنما يتأتى بالعقل لا بالحس ، كانت فضيلة النفس وسعادتها بالعقل لا غير . وهنا يلتقي افلاطون بسقراط ، إذ بالعقل تتم المعرفة . وبالمعرفة تحصل الفضيلة . ذلك ان الفضيلة إنما يُتَوَصَّل اليها بالعلم ، عن طريق الدليل والبرهان ، والبصيرة النيرة والوجدان الحي . وهو يتابع استاذه حيث يقرر ان النفس مصدر الاخلاق ، ويستنتج بأن الفضائل الخلقية الكبرى — الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة — إنما هي تابعة لقوى النفس ، بعد ان ينظمها العقل . فالحكمة فضيلة القوة العاقلة ، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفّة فضيلة القوة الشهوية ، واجتماع هذه الفضائل الثلاث لنفس واحدة ، يحدث فيها اتزاناً هو فضيلتها الرابعة ، وهي فضيلة العدالة . لكنه رفعَ

فضيلة الحكمة فوق صواحبها ، فجعل أمرهن اليها ، وجعلها مقياساً لهن .

والرذائل كذلك أربع ، تقوم في مقابل هذه الفضائل ، وهي : الخرق والجبن والشره والظلم ، وتأتي نتيجة لطغيان إحدى قوى النفس الدنيا على صواحبها .

ارسطو — الفضيلة وسط بين رذيلتين : ومع اكبار ارسطو للعقل والمعرفة ، فانه خالف سقراط في ما ذهب اليه ، من حصر الفضيلة في المعرفة ، واعتبر الفضيلة غير مقيدة بها وحدها . ذلك لأن عارف الحق — في رأيه — قد يفعل الشرّ ، التماساً لمصلحة دنيوية ، فمردّ الفضيلة — والحالة هذه — ليس إلى المعرفة وحدها ، بل وإلى الارادة أيضاً . ومع انه وافق افلاطون ، في اعتبار النفس مصدراً للاخلاق ، إلا انه خالفه في نزعته المثالية الصرفة ، واتجه في فهم الاخلاق اتجاهاً واقعياً .

يقول ارسطو ، قول سقراطَ وافلاطون ، ان هدفَ الانسان الاول هو السعادة . ويذهب إلى ان سعادة الكائن إنما هي في تحقيق ميزته ، ولما كانت ميزة الانسان العقلَ ، كانت سعادته في ان يحيا حياة عقلية . على انه يرى ، ان الحياة العقلية قلما تتأتى للانسان بغير الارتياض ، وبناء

الارادة ، ولذلك جاز — في رأيه — ان يعرفَ الانسان الخيرَ ، ويتنكبَ عنه لغرض عالمي . ولما كان من الجائز ، ان تصدر بعض الاعمال الانسانية عن الارادة وحدها ، كان من الواجب ان تروّضَ الارادة على الفضيلة ، باشراف العقل ، ولمـا كان للانسان ، مع العقل ، قوى نفسية أخرى ، كانت سعادته الحقيقية في كفاية هذه القوى ، على نحو متزن ، لا في كبت البعض ، واطلاق البعض الآخر ، أي في ان يتصرفَ المرء بما يلائم طبيعتـه ، وبحيث يوفق بين ما تطلبه النفس ، وما يقتضيه الجسد ، وما يحتمه المجتمع ، على ان يكون مردّ الحكم في ذلك كله إلى العقل ، لأنه القوة المميزة في الانسان .

على هذا النحو ، عدل ارسطو بـين قوى النفس ، فجعلها تحت اشراف العقل ، وفرض لكل منها حقاً على الانسان . فتجلت مثاليته في الاعتدال ، وغدا الاعتدال في نظامه قاعدةً ذهبية للاخلاق . فكان من ثم كل اعتدال فضيلةً ، وكل تطرفٍ رذيلةً ، ومن هنا نشأت نظريته في الاوساط الخلقية ، وهي ان كل فضيلة إنما هي وسط بين رذيلتين : احداهما افراط وزيادة على ما ينبغي ، والأخرى تفريط وتقصير عما ينبغي . وعلى ذلك فالحكمة فضيلة بين رذيلتي السفاهة والبلاهة ، وكذلك الشجاعة بين التهور والجبن ، والعفة بين الشره والخمود . على انـه استثنى العدالة من ذوات الاوساط ، فجعلها ذات نقيض

هو الظلم . والاخلاق في رأي افلاطون ، وليدة المعرفة ، لكنها في رأي ارسطو ، وليدة المعرفة والارتياض . ولذلك شدّدا على أهمية التربية والتعليم ، في تحقيق الاخلاق الفاضلة .

في الفكر الإسلامي

الابحاث الاخلاقية : لم يكن موضوع الاخلاق غريباً عن النهضة العلمية التي قام بها اعلام العصر العباسي في مختلف العلوم ، وان كان الذين عنوا به نفراً قليلاً ، منهم : يحيى ابن عدي (٩٧٤) ، ومسكويه (١٠٣٠) ، وابن سينا (١٠٣٧) ، والغزالي (١١١١) ، وابن خلدون (١٤٠٦) . وكما تأثر فلاسفة العرب بالهيات افلاطون وارسطو وافلوطين ، كذلك تأثروا باخلاقياتهم ، وظهر من بينهم من صرفوا همهم إلى هذا الموضوع ، وانتجوا فيه انتاجاً قيماً ، اشهرهم ابو علي الخازن المعروف بمسكويه . فقد ترك لنا في فلسفة الاخلاق كتاباً فريداً هو كتـاب « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » ، عالج فيه الموضوع من ناحيتيه النظرية والعملية ، وجمع فيه بين الاصول اليونانية والمبادئ الاسلامية ، وأفرغ مادته في سياقٍ علميّ

مسكويه — رائد الفلسفة الخلقية : ومسكويه من نوابغ المفكرين في عصره . تحدر من أصل فارسي ، وتحوّل عن المجوسية إلى الاسلام ، وطلب علومَ عصره حتى وسعها . وكان منشئاً بليغاً ، ومؤرخاً مدققاً ، وعالماً متبحراً . أتقن الفقهَ ، وأحكم علمَ المنطق ، واستوعب مذاهبَ الفلسفة . على انه أولع في شبابه بالكيمياء ، وأنفق ماله في تجاربَ رجا منها استكشافَ طريقة يستخرج بها الذهب بالصناعة . وإذ أخفق في محاولاته ، ندمَ على اضاعة العمر والمال في طلب المحال . والتحق في شبابه بابن العميد عاملاً في مكتبته ، ثم ببهاء الدولة وعضد الدولة من آل بويه ، كاتباً وخازناً ومؤرخاً .

ولقد كان مسكويه مسرفاً في لهوه ، دائباً وراء لذته ، فندم على ذلك إذ تقدمت به السنّ ، وعاهد نفسه على ترك التبذل ، وتحسّر على اضاعة مقتبل العمر في ما لا طائل تحته ، وعلى عدم الارعواء لشأنه قبل ذبول الشباب وتهدم القوى . وقد دعاه ذلك إلى الانصراف دهراً إلى دراسة الاخلاق ، فوضع ، في هذا الموضوع ، مذهباً فلسفياً ، استنبطه من أخلاقيات افلاطون وارسطو ، ومبادئ الشريعة وأحكامها ، وتممه بما تقرر عنده من اختباراته الكثيرة ، وظروف حياته المتنوعة . وقد كانت غايته من ذلك ارشادَ الناشئين إلى كريم الاخلاق ، ونبيل المزايا ، وحثّهم على شريف الافعال ، وصالح الاعمال ، حتى

لا يضلوا كما ضلّ هو ، ولا يضيعوا العمرَ في ما أضاعه هو فيه . واتخذ إلى ذلك سبيلَ الارشاد بالمثل ، والاقناع بالدليل ، فجاء مذهبه جامعاً بين البحث النظري ، والتوجيه العملي .

مسكويه وأصول الاخلاق : قال في تعريف الخلق : انه « حال للنفس داعية لها إلى افعالها من غير فكر ولا روية »[1] . واما انه وليد المعرفة العقلية على رأي افلاطون ، أو المعرفة والتطبّع معاً على مذهب ارسطو ، فانه تابع ارسطو دون افلاطون ، لأنه لم يجد — مع رأي افلاطون — مبرراً لنزول الشرع ، ولا داعياً لارشاد الانبياء . وإنما صح ذلك كله — في رأيه — من قابلية الانسان للتخلق والتطبع ، واستعداده الفطري للتحول والتطور[2] .

وأول ما يوجبه في تقويم الاخلاق معرفة النفس ، على مذهب سقراط[3] . فإذا عرف المرء ملكات النفس وقواها ، وأدرك الغاياتِ الخليقة به ، من حيث هو انسان ، توجه في طلب الفضيلة الانسانية التي هي تحصيل المعرفة ، وحدّ من الاذعان لرغباتِ الجسد ، والانسياق وراءَ مفاتن الدنيا . على انه يجاري ارسطو في وجوب كفاية هذه

١) مسكويه : تهذيب الاخلاق — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٥٩ .
٢) المرجع السابق ، ص ١٦٠ — ١٦٣ .
٣) راجع ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

الميول ، ويتابعه في ان كلّ جنوح إلى افراطٍ أو تفريط ينتهي إلى رذيلة ما ، ويرى الخير في التوسط والاعتدال[١] . لذلك تبنّى مسكويه نظريةَ ارسطو في الاوساط الخلقية ، فاعتبر الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، وجعل الفضائلَ الرئيسية أربعاً : ثلاثاً منها تابعة لقوى النفس الثلاث ، هي الحكمة والشجاعة والعفة ، ورابعة ناجمة عن اجتماع هذه الثلاث لنفس واحدة ، هي فضيلة العدالة . إلا انه لم يستثنِ فضيلةَ العدالة من ذوات الاوساط شأنَ ارسطو ، بل وضعها بين رذيلتَي الظلم والانظلام . ثم جرى مجراه في تفريع سائر الفضائل من هذه الاربع ، وحصر كلاً منها بين رذيلتين متقابلتين على النحو التالي[٢] :

فضيلة	الحكمة	وسط	بين	رذيلتَي	السفه والبله
«	الشجاعة	«	«	«	التهور والجبن
«	العفة	«	«	«	الشره والخمود
«	العدالة	«	«	«	الظلم والانظلام
«	السخاء	«	«	«	التبذير والتقتير
«	الذكاء	«	«	«	الخبث والبلادة
«	الحياء	«	«	«	الوقاحة والعي

الفضيلة طريق السعادة : لقد سلك مسكويه مسالك

١) راجع ص ٢٨٩ — ٢٩١ .

٢) مسكويه : تهذيب الاخلاق — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ١٥٣ — ١٥٨ .

ارسطو في اتجاهه العملي أيضاً ، فلم يقيد الفضيلة بالمعرفة، بل قرر ان الانسان قد يفعَل الشرّ ، مع علمه بالخير ، لغرض ما ، فهو يجعل الفضيلة ذاتَ شقين : فلسفية تتم بالعلم ، وخلقية تتم باستقامة الوجدان ، وممارسة الخير . واختياره هذا مستوحىً من ايمانه الديني ، وتربيته الإسلامية .

أما السعادة فتتم للانسان باستيعاب الفضيلة بشقيها : النظري والعملي ، على ما ذكر ارسطو . إذ بالأول تحصل معرفة الحق ، وبالثاني ينشأ الخلق الفاضل[١] . وهذا متفق مع ما دعت اليه الشريعة ، وما جاء به الانبياء . والتخلّق بالحق المطلق يحمل المرءَ على أن يستهين بشؤون الدنيا ، وان ينشد لذة النفس وسعادتها في طاعة الله والتسليم لامره ، فيسلم له بذلك نعيم الدنيا ، وسعادة الآخرة[٢] .

مجمل الاصول الخلقية : يتبيّن من ذلك كله ، انه قد اجتمعت ، في فلسفة مسكويه الخلقية ، الوانٌ من المقررات الاخلاقية : من مثاليةِ سقراط وافلاطون في تقديس المعرفة ، وكبت نزوات النفس ، وطلب الخير الاسمى ، إلى واقعيةِ ارسطو في كفاية حاجات الجسد ، وتحقيق

١) مسكويه : تهذيب الاخلاق — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٦٣ — ١٦٦ .

٢) المرجع السابق ، ص ١٦٩ — ١٧٣ .

مقتضيات المجتمع ، واعتبار الفضائل الفرعية والسعادات الجزئية طريقاً مؤدياً إلى الفضيلة المثلى ، والسعادة القصوى. فالى تقريرية الشريعة في تبيان الحق ، والارشاد إلى الخير ، واساغة التمتع بما أبيح في الشرع من خيرات الدنيا ، والحث على النّاس رضا الله ، من أجل الفوز بسعادة الآخرة . وفي مذهب مسكويه هذا ، يجتمع تعليم ارسطو بالشريعة الاسلامية ، حيث يقرر قابلية الانسان للتهذيب الخلقي ، ويوجب العمل على تهذيب الاخلاق بالتعليم والارشاد ، علماً وعملاً .

* * *

بذلك يتضح ان الاخلاق ، في الفكر العربي ، قد قامت أولاً على أساس العرف والعادة ، ثم تركزت على مقررات الشريعة ، فعليها وعلى ما لاءمها من مبادىء الفلسفة اليونانية . واذ انتهت إلى مسكويه ، صهرها وسبكها مذهباً عربي الاصل ، إسلامي الروح ، يوناني المنهج والسياق . وعليه فان فلسفة الاخلاق ، كانت هي الأخرى ، فلسفة توفيقية .

٣ — التوجيه التربوي

التربية والتهذيب

الترغيب والترهيب : عندما عالج مفكرو العرب موضوع الاخلاق ، لم يحصروا عنايتهم في الناحية النظرية الفلسفية، بل أولوا الناحية العملية اهتماماً عظيماً ، ووضعوا فيها الابحاث الدقيقة . فقد طرق ابن سينا هذا الموضوع في « كتاب السياسة » ، وشدّد على وجوب الاهتمام « بتأديب الطفل ورياضة اخلاقه » على اثر الفطام ، و « قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللئيمة » . لأنها ، ان فعلت ، رسخت فيه، وغدت ازالتها عنه متعذرة . أما السبيل إلى تهذيب الأخلاق فقد أوصى ان يكون « بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ... وبالحمد مرة ، وبالتوبيخ أخرى ، ما كان كافياً ، فان احتاج (المؤدب) إلى الاستعانة باليد ، لم يحجم عنه » . على انه لم يجز اللجوء إلى الضرب ، إلا « بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفعاء » . ثم اقترح ان تكون الضربة الاولى موجعة ، فاذا كانت كذلك ، « ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه ، اما إذا كانت خفيفة ، غير مؤلمة ، فان ظنه يحسن بالباقي ،

فلا يحفِلُ به »[1] . وهو توجيه يوائم في الروح والمبدأ ، علمَ التربية الحديث .

مساوئ القسوة : ويرى ابن خلدون ، اتباعَ هذه السياسة عينها ، في حمل الناشئ على التحصيل . فيذكر ان أخذَ المتعلم بالشدة مرةً واحدةً مضرّ به من ناحيتين : الاولى انها لا تبلغ الغاية من ايقافه على العلم ، والثانية انها تفسد أخلاقه ، لأنها تعلمه الكذبَ والخداعَ ، فراراً من عواقب العنف ، قال : « ان ارهافَ الحدّ في التعليم مضرّ بالمتعلم ، سيما في اصاغر الوُلد ... فمن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر ، وضيّق عن النفس في انبساطها ، وذهب بنشاطها ، ودعاه إلى الكسل ، وحمله على الكذب والخبث ، والتظاهر بغير ما في ضميره ، خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه ، وعلّمه المكرَ والخديعة لذلك ، وصارت له هذه عادةً وخلقاً ... بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها » . ثم يوصي المعلمين والوالدين بعدم اللجوء إلى الضرب ، إلا في الضرورات ،

---

١) ابن سينا : كتاب السياسة — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٢١٨ — ٢١٩ . انظر أيضاً لابن خلدون في مقدمته وصية الرشيد لمعلم ابنه الامين — في النصوص ، ص ٤٥٤ — ٤٥٥ .

وعلى ان لا يزيد الضرب على ثلاثة اسواط[1] . على انه يشير ، من ناحية أخرى ، إلى ضرورة المسامحة ، وينصح باتخاذ سبيل القرب والملاينة ، قبل الشدة والقسوة .

اسلوب التعليم

ولعل من الخير أن نشير ههنا إلى الناحية التربوية في الاوضاع التعليمية . على اننا لن نعرض إلى مواضيع الدروس أو إلى السياق المدرسي ، وإنما نعرض للجو التعليمي ، ولاسلوب التعليم ، ثم لأنواع العلوم ، من حيث صلتها باستعداد المتعلم وملكاته .

سياسة التعليم : فأول ما يوليه ابن سينا عظيم اهتمامه ، اختيار المعلم ، فيشترط فيه أن يكونَ « عاقلاً ، ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق ، حاذقاً بتخريج الصبيان ، وقوراً رزيناً ، بعيداً عن الخفة والسخف » . ثم هو يؤثر ان يكون مع الصبي أولادٌ آخرون من اشراف القوم ، لأن ذلك أحثّ له على التحصيل ، وأنفى للسأم عن نفسه ، قال : « وينبغي أن يكونَ مع الصبي في مكتبه صبيةٌ من أولاد الجِلّة ... فان الصبيّ عن الصبي ألقن ...

---

١) ابن خلدون : المقدمة — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٤٥٣ — ٤٥٤ .

وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء لضجرهما » .
ويشير إلى ما في ذلك من منافع المنافسة والمحادثة والاختلاط فيقول مستأنفاً : « فانه يباهي الصبيانَ مرةً ، ويغبطهُم مرةً ، ويأنف من القصور عن شأوهم مرةً . ثم يحادث الصبيان ، والمحادثة تفيد انشراحَ العقل ... وفي ذلك تهذيبٌ لاخلاقهم ، وتحريكٌ لهممهم ، وتمرينٌ لعاداتهم »[1] .

مراعاة الميل الفطري : أما من حيث التوجيه التعليمي ، فابن سينا وابن خلدون متفقان في وجوبِ مراعاة ملكات الناشئ ، وميوله الفطرية ، وذلك في ما بعد التحصيل الابتدائي . فان الطالبَ ينبغي ان يوجّه إلى الآداب أو الرياضيات أو العلوم الطبيعية ، بحسب رغبته وميله الفطري ، ولا يجيز ، بوجه ، قهر الناشئ على علم لا رغبة له فيه[2] . ويوصي ابن سينا بوجوبِ التوجيه المهني ، وبمراعاة الحذق الفطري في ذلك أيضاً ، فيحذّر من حملِ الناشيء على صناعةٍ لا يطيقها ، ولا يجد في ممارستها لذّةً خاصة[3] .

---

١) ابن سينا : كتاب السياسة — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٢٢٠ — ٢٢١ .

٢) المرجع السابق ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

٣) ابن سينا : المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

تنسيق العلوم وتدريج التعليم : ولابن خلدون نظرةٌ صائبة في أنواع العلوم ، ومدى الحاجة إلى التوسع فيها ، وفي كيفية ادائها إلى المتعلم . فهو يجعل العلومَ صنفين : علوماً آلية كاللغة ، وعلوماً غائية كالطب . ولما كانت الاولى مجردَ وسيلة إلى الثانية ، أوجب عدمَ التشديد عليها ، وترك التفصيل في مسائلها ، لئلا يتأتى عن ذلك تقصيرٌ في تحصيل الصنف الآخر من العلوم . وأوصى بتركيز الاهتمام في العلوم المقصودة بالذات ، فقال : « اما العلوم التي هي مقاصد ، فلا حرَج في توسعةِ الكلام فيها ، وتفريع المسائل ، واستكشاف الادلة والانظار ، فان ذلك يزيد طالبَها تمكّناً في ملكته ، وايضاحاً لمعانيها المقصودة . أما العلوم التي هي آلة لغيرها ، مثل العربية والمنطق وأمثالها ، فلا ينبغي ان يُنظَرَ فيها إلا من حيث هي آلة لغيرها فقط ، ولا يُوسّع فيها الكلام ، ولا تفرّع المسائلُ ، لأن ذلك مخرجٌ لها عن المقصود . إذ المقصود منها ما هي آلةٌ له لا غير ... وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات ... والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة ، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر ، وشغلاً بما لا يغني »[1] . ثم هو يوصي ان يكون التعليم في ذلك كله على سبيل التدريج ،

---

١) ابن خلدون : المقدمة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٤٥١ —٤٥٣ .

ويقترح أن يكون في ثلاثة تكرارات ، وعلى ثلاث درجات : الاولى اجمال لاصول العلم ، والثانية تفصيل لجزئياته ، والثالثة تحليل للمستغلقات من مسائله . وينبه في بحثه إلى فائدة التكرار ، وجدوى الامثال الحسية ، ويحذر المعلمَ من ان يتجاوز في تعليمه طاقةَ الطالب على التحصيل ، ومن أن يتمادى في التنقل بين مسائل العلم ، لما في ذلك من التشويش على ذهن المتعلم [١] . وغنيّ عن البيان ان ذلك كلّه لا يتنافى وشيئاً من أصول التّربية الحديثة .

التوجيه العملي

صلة العلم بالعمل : ويتناول الغزالي هذا الموضوعَ من ناحية أخرى ، هي صلة العلم بالعمل ، ووجوب المواءمةَ بينهما . فقد أشار في رسالته الفريدة «أيها الولد» إلى ان العلم بلا عمل لغو ، بل هو حجة على صاحبه في التقاعس والتقصير . ويشبه الغزالي العلمَ بالسلاح ، والعمل بالشجاعة ، ويبين انه كما ان السلاحَ بلا شجاعة لا يجدي ، كذلك العلم بلا عمل ، قال : « فكذا لو قرأ رجلٌ مئة الف مسألة علمية ، وتعلمها ولم يعمل بها ، فلا تفيده إلا بالعمل » [٢] .

---

١) ابن خلدون : المقدمة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٤٤٩ — ٤٥١ .
٢) الغزالي : ايها الولد — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٦٠ — ٢٦٣ .

وليس الذي يريده الغزالي هنا العلمَ بأمور الدنيا فحسب ، والعمل على كسب الرزق ، بل العلم بحقائق الامور وصحيح المبادئ ، وتحقيق هذا العلم في الحياة العملية .

صلة العلم بالخلق : ولا ينبغي ان تكون الغاية المنشودة من العلم ، المنافعَ الدنيوية على الحصر ، بل هي بالاحرى سعادة النفس في الآخرة ، قال : « لو قرأتَ العلمَ مئة سنة ، وجمعت الفَ كتاب ، لا تكون مستعداً لرحمة الله تعالى إلا بالعمل ، فمن كان يرجو لقاءَ ربه فليعملْ عملاً صالحاً » . على انه يحذر المتعلمَ من طلب العلم لاجل المباهاة به ، ويوصيه بأن يجعله سبيلاً إلى تهذيب الخلق ، وتأديب النفس [١] . ولا ينبغي ان يُفهَم من ذلك ، ان الغزالي يقلل من شأن العلم ، وإنما هو يحذّر من الاكتفاء بجمعة واذّخاره . وخير ما يجمع رأيه في ذلك قوله في الرسالة المذكورة : « العلم بلا عمل جنون ، والعمل بلا علمٍ لا يكون » .

* * *

هكذا نرى ان مفكري العرب عالجوا موضوع الاخلاق

---

١) الغزالي : ايها الولد — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٢٦٣ — ٢٦٦ .

من كافة نواحيه : حللوا اسسه النظرية ، وعينوا مناهجَه العملية ، وحددوا أهدافَه الصالحة ، ودعوا إلى تحقيقه في العمل ؛ وذلك ايثاراً للصالحات في الدنيا ، والتماساً للسعادة فى الآخرة .

مراجع للمطالعة

محمد يوسف موسى — فلسفة الاخلاق في الاسلام

المقالة الاولى — التفكير الاخلاقي قبل عصر الفلسفة
المقالة الثانية — الحالة العامة في عصور الفلسفة
المقالة الثالثة — مسكويه
المقالة الرابعة — الغزالي

أحمد أمين — قصة الفلسفة اليونانية
(موضوع الاخلاق عند سقراط وافلاطون وارسطو)

أحمد شلبي — تاريخ التربية الاسلامية
الفصل الرابع — التلاميذ

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية
(موضوع الاخلاق عند سقراط وافلاطون وارسطو)

كمال اليازجي — النصوص الفلسفية الميسرة
٦ — مسكويه : تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق
٧ — ابن سينا : كتاب السياسة
٨ — الغزالي : ايها الولد
١٢ — ابن خلدون : المقدمة

الفصل الثاني عشر

فلسفة العرب الاجتماعيّة

١ — المجتمع المثالي

المجتمع المثالي حلم راود الكثيرين من الفلاسفة ، على تباين أوطانهم ، واختلاف عصورهم . وليس ذلك بغريب عن عقلية الفيلسوف ، وهي تدور أبداً في محور : لماذا كان الشيء على ما هو عليه ، وكيف كان ينبغي له أن يكون ؟ ولقد جاء بعض الفلاسفة في عهود اضطربت فيها الاحوال ، وعمت الفوضى ، وانتشر الفساد ، فدعاهم ذلك — بحكم مزاجهم الفكري — إلى البحث عن العلل والدواعي ، وإلى ارهاف المخيلة في تصور أوضاع اجتماعية لا يتولد فيها شرٌّ ، ولا يتسرب اليها فسادٌ ، فرسموا في

عالم خيالهم صوراً لمجتمع أمثل « لا يحتاج إلى أطباء ولا يفتقر إلى قضاة ... »

« الجمهورية الفاضلة » في الفكر اليوناني — افلاطون

لما كان لكتاب افلاطون ، في الجمهورية المثلى ، تأثيرٌ واضح في فكرة المجتمع الفاضل في الاسلام ، رأينا أن نرسم الخطوط الكبرى لنظام افلاطون الاجتماعي ، قبل أن نعرض لمحاولات المسلمين في هذا الموضوع .

نظام الجمهورية المثلى : وضع افلاطون كتابه المذكور، تحت تأثير الفوضى السياسية والاجتماعية التي اجتاحت موطنه ، على اثر الحروب الطاحنة بين اثينا واسبارطة . إذ استطاعت اسبرطة أن تتغلبَ على أثينا ، وتدكَّ اركان الحكم الديموقراطي فيها ، مما حدا فيلسوفنا — وهو سليل اسرة ارستقراطية — إلى ان يستلهم ، في معالجة الفوضى الاجتماعية التي عقبت الكارثة ، النظامَ الاسبرطي في ما يتصل بالتربية العسكرية ، والاشتراكية الاجتماعية . ولقد انتهى به التفكير إلى تركيز اهتمامه في أربع نقاط رئيسية ، أولها : تحديد واجب الدولة تجاه الفرد والمجتمع ، فتبين له انه تأمين السعادة للفرد ، وتحقيق العدالة في المجتمع ؛

وثانيها : معرفة أسباب الفساد تمهيداً لاستئصالها ، وهي — على ما رأى — شره الفرد واستئثاره بالخيرات دون أخيه الضعيف ، وتطاحن الجماعات في سبيل تولي السلطة ، والمنافسة على مصادر الثراء ، وما يتبع ذلك كله من سوء توزيع الثروة ، ودوام انتقال السلطة من يد إلى يد ، ومن جماعة إلى جماعة ؛ وثالثها : رسم منهجٍ للاصلاح يقضي نهائياً على الفساد ، رأى انه يتحقق بتهذيب مواهب الفرد ، وتنظيم قوى نفسه الشهوية والغضبية والعاقلة بالعلم والتدرب ، ثم بناء المجتمع على مثالها من ثلاث طبقات : عاملة تجني الثروة ، ومدافعة تحفظ الامن وتدفع العدوان، وحاكمة تنظم الشؤونَ وتطبق القوانين ، وإقامة التعاون التام بينهن بحيث لا تطغى الواحدة على الأخرى ، ولاتقصّر في ما هو مترتب عليها ؛ ورابعها : وضع نظامٍ للمجتمع الجديد ، يؤمن تصريفَ الأمور على الوجه الامثل ، ويحول دون عودة الفساد اليه . فنظامه الجديد إذن قائمٌ في الفرد على التوازن بين القوى ، بارشاد القوة العاقلة ، وفي المجتمع على التعاون بين طبقاته ، بهداية الطبقة الحاكمة . فنظامه — والحالة هذه — نظام اجتماعي عضوي .

تحقيق الجمهورية المثلى : ولكن كيف السبيل إلى نقل هذا التصميم إلى حيز الواقع ؟ وما القوانين الكفيلة بتنظيم المجتمع على هذا النحو ، وحفظه على هذه الحال ؟ بدأ

افلاطون بهدم الاسرة ، وتكليف الحكومة نفسها باعباء التربية ، توصلاً إلى تحقيق التجانس التام بين الاجيال الناشئة ، بحيث تغدو « الجمهورية » لا « الاسرة » الوحدة الاجتماعية الحقيقية . وقد أشار بانشاء دورٍ للحضانة ، ومعاهدَ للتهذيب والتعليم ، وأوجب اتاحة امكانات تحصيل العلم للجميع ، على اختلاف الجنس والمكانة الاجتماعية .

أما مراحل التعليم فقد جعلها ثلاثاً ، واتخذها أساساً لتقسيم الرعية ، في الجمهورية ، إلى ثلاث طبقات تقابل قوى النفس الثلاث . المرحلة الاولى تشتمل على الرياضة ، لتقوية الجسم وجعله صحيحاً جميلاً ، وعلى الاخلاق والدين وبعض الفنون ، لصقل الطباع وتهذيب النفوس ، وتقع بين السن العاشرة والعشرين ، يجري في نهايتها امتحانٌ عام ، تتألف من الراسبين فيه طبقة العمال في الجمهورية . ويواصل الناجحون الدرسَ في المرحلة الثانية، فيدرسون العلومَ الرياضية والطبيعية ، مدة عشر سنوات أخرى ، تنتهي كذلك بامتحان عام ، يحال على أثره الراسبون إلى الجندية ، ويؤلفون الطبقة الثانية من رعية الجمهورية . ويستأنف الناجحون التحصيلَ في المرحلة الثالثة ، فيدرسون الفلسفة بوجه عام ، وعالمَ المثل بوجه خاص ، في مدى خمس سنوات ، يحالون بعدها إلى ممارسة الشؤون الادارية الجزئية ، أو يسرحون في المجتمع ، يعلمون الناس ، ويوجهونهم في معضلات حياتهم ، حتى

سن الخمسين . فمن لم يثبت منهم كفاءةً في سياسة الناس، أعيد إلى طبقة الجند ، وأسندت اليه بعض الوظائف العليا، وتتألف من الناجحين منهم طبقة الحكام الذين يتولون الحكم في الجمهورية بالتعاون والمناوبة .

دستور الجمهورية المثلى : وإذ فرغ افلاطون من تنظيم طبقات المجتمع ، وتوزيع المهام بين المواطنين : انتاجاً ومدافعةً وقضاءً ، أخذ في سن القوانين التي بدا له أنَّ من شأنها ان تحفظ نظامَ الحياة ، وتؤمن استمرار الامن والعدالة . فحدد الملكَ الشخصي في طبقة العمال ، بأربعة أمثال ما هو كاف ، كحد أعلى ، وحرّمَ الامتلاك في طبقتي الجند والفلاسفة ، وفرض في مكانه نظاماً من الشيوعية يشمل الطعام والملابسَ والسكنَ والعلاقات الجنسية ، في كلٍّ من الطبقتين على حدة . وذلك على زعمٍ منه ان هذه الاباحيةَ تحرر الفرد من مسؤولية الاسرة، وعناء تحصيل الرزق اليومي ، وعوامل الطمع والغيرة والمنافسة ، فينقطع هادئاً إلى تأدية المهام الموكولة اليه ، باخلاص تام . وإذ يقوم العامل والجندي والحاكم ، كلٌّ بواجبه على هذا الوجه الكامل ، تحصل السعادة للفرد ، وتتحقق العدالة في المجتمع .

لكنَّ الشمولَ في التفكير ، دعا افلاطون إلى التحفظ . فمنعاً للفسادِ من ان يعود فينشأ في الداخل ، أو يتسربَ

من الخارج ، أضاف إلى النظم العامة قيوداً خاصة . منها انه حصر سن الزواج ، واشترط الاجازة الصحية ، ومنع الزواج بين الاقارب الادنين ، وأوجب اتلافَ المواليد الضعفاء وغير القانونيين ، كل ذلك كيما تنشأ الاجيال الجديدة قوية الاجسام ، تامةَ العافية . وحدد عدد المواليد، حتى لا يزيد عدد السكان عن طاقة البلاد الاقتصادية ، فتبقي الجمهورية في مأمن من الفقر وسوء الحال ، ومن تولد النزاع ونشوب الفتن . ومنع التجارة الخارجية ، لأنها تؤدي إلى المنافسة بين الامم ، وتنتهي باثارة الحروب الطاحنة ، على نحو ما جرى بين اثينا واسبرطة . ثم انه أخذ بأسباب « الدفاع السلبي » ، فروّض الجندَ على الحياة الخشنة ، وأقامهم حراساً على أسوار الجمهورية ، مدافعين عن كيانها ونظامها .

* * *

بذلك — على ما رأى افلاطون — تتم السعادة للفرد ، ويؤمّن الاستقرار في المجتمع ، إذ يقوم كل فرد في طبقته بما أعد له ، وتنهض كل طبقة بما ترتب عليها ، ويستوفي كل مواطن ما يوازي أتعابه ، فيزول العدوان وتتحقق العدالة .

جماعة اخوان الصفا : هم كما دعوا أنفسهم « اخوان الصفاء وخلان الوفاء وأهل العدل وأبناء الحمد » ، لكنهم كتموا أسماءَهم فلم يُعرف منها إلا : أبو سليمان المقدسي ، وأبو الحسن الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعوفي ، وزيد بن رفاعة . وتدلّ القرائن الكثيرة على ان هذا الاخير كان رئيسَهم ، وان الاول كان كاتبهم ، ومدوّنَ قراراتِهم ، ومصنّف علومهم . أنشأ هؤلاءِ وأتباعُهم جمعيةً سرية في مدينة البصرة ، عُرفت بجمعية اخوان الصفا ، وظهر أمرها في النصف الثاني من القرن العاشر [1] . وكانت تَنعى على العصر ما بلغته فيه الحالة الاجتماعية من فسادٍ وتفسّخ ، وتدعو إلى الاصلاح بالالفة والتعاون . بيد انّ مؤسسيها وجدوا ان الدعوة العامة لا تجدي نفعاً ، فاختاروا العملَ سراً ، وحصروا النشاطَ في فئة من الشبان المستنيرين ذوي الاخلاق الرضية ، فدعوهم إلى الانخراط في سلكهم ، والانضمام إلى صفوفهم .

هدف اخوان الصفا : وكان لهم من تأليف هذه الجمعية غايةٌ ظاهرة يسعون إلى تحقيقها ، ووسيلةٌ معينة ينشدون

---

١) القفطي : أخبار الحكماء — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٢٩ — ١٣١

بها تلك الغاية : أما الغاية فالسعي للنجاة من شرور هذا المجتمع ، واعداد النفس للظفر بسعادة الآخرة ، وذلك ببناءِ نواة لمجتمع جديد خيّر في الحواضر الكبرى ، تستعاد فيه الحياة الرضية التي عُرفت في عهد الراشدين . إذ قد ساءت الاحوال ، بعد عهد النبي ، فقُتل الخيرون من صحبه ، وتوالت على أهله المصائب ، « فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا ، وانقطاع دولة خلان الوفا »[1] ، فتراءى لهم انهم جديرون باعادة المياه إلى مجاريها . أما الوسيلة فالاستعانة بالعلوم العقلية على تحرير الشريعة مما لحقها من الضلالات ، إذ زعموا « ان الشريعة قد تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاويةٌ للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية ... وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال »[2].

ولما كانوا قد حصروا نشاطهم في أوساط الشبيبة الواعية ، والتمسوا الاصلاح عن طريق تعميم العلوم ، فقد وضعوا ، باديء بدء ، اثنتين وخمسين رسالة ، لخصوا في كلٍ منها فرعاً من فروع العلم ، باسلوب شيق ومأخذ سهل ، وأجملوا اغراضهم القصوى في « رسالة جامعة » ،

١) اخوان الصفاء : الرسائل — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ١٣٢ — ١٣٦ ؛ و ١٤٦ — ١٤٧ .

٢) القفطي : أخبار الحكماء — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ١٣١—١٣٢

ثم بثوها تباعاً بين من اصطفوهم من أهل الكفاءة ، آملين ان تعم دعوتهم الاقطارَ الاسلامية ، ويتم على يدهم الاصلاح المنشود[1] . فاخوان الصفا — والحالة هذه — ينحون نحوَ الفلاسفة في وجوب التأليف بين الشريعة والفلسفة ، لكنهم لا يعتبرون ذلك غايةً في نفسه ، بل يتخذونه وسيلةً لتهذيب الخلق ، وتزكية النفس ، واصلاح الشؤون الاجتماعية والسياسية . على ان من المؤرخين من يرى ان الجمعية كانت فرعاً من فروع الحركة الاسماعيلية، تتحين الفرص للايقاع بالعباسيين ، وارجاع الحكم إلى آل البيت . لكنَّ الادلةَ على ذلك لا تزال غيرَ قاطعة .

نظام اخوان الصفا : وقد كان للجمعية نظام داخلي يفرض الألفة بين الاخوان ، والتعاون التام في شؤونهم . ويدعو إلى ان يعاشر بعضهم بعضاً بالايثار والتضحية . إذ « ليس شيء أبلغ على المعاونة من ان تجتمع قوى الاجساد المتفرقة ، وتصير قوة واحدة ، وتتفقَ تدابير النفوس المؤتلفة ، وتصيرَ تدبيراً واحداً ، حتى تكونَ كلها كأنها جسد واحد ونفس واحدة ، فعند ذلك تغلب كلَّ من رام غلبتها ، وتقهر كلَّ من خالفها وضادّها »[2] . ويوصي

١) القفطي : أخبار الحكماء — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ١٢٩—١٣٠ .

٢) اخوان الصفاء : الرسائل — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ١٣٥ .

هذا النظام بالحرص على الاخ لأنه « اندر من الكبريت الاحمر » ، وبالتفاني في سبيل عونه واسعافه ، وبتقديمه على الاقرباء أياً كانوا ، لأن صلةَ الروح أمتن من صلة الجسد ، و « لأن هؤلاء إنما يحبونه من أجل منفعة تصل منه اليهم ، ويريدونه من أجل مضرة يدفعها عنهم ، فاذا استغنوا عنه زهدوا فيه » (١) . وقد رأوا في هذا التعاون الوثيق السبيل الوحيد للخلاص من شرور الدنيا .

على انهم لم يدعوا إلى العزلة ، ولا اشترطوا الانقطاع عن المجتمع ، بل أرادوا أن يكون مجتمعهم — في أول الأمر على الاقل — مجتمعاً أدبياً معنوياً روحياً ، وان يجعلوا منه مدينةً رمزية روحانية ، تعنى بشؤون النفس قبل الجسد ، وبالاخلاق قبل حاجات الدنيا . وعلى ذلك قالوا : « وينبغي لنا — أيها الاخ — بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوة الاخوّة ، أن نتعاون ونجمع قوة أجسادنا ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبني مدينة فاضلة روحانية ، ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الاكبر ... وينبغي أن يكون لأهل المدينة سيرةٌ جميلة كريمة حسنة يتعاملون بها في ما بينهم ، وان يكون لهم سيرةٌ أخرى يعاملون بها أهل

١) اخوان الصفاء : الرسائل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٣٧ — ١٤١ .

المدن الجائرة ... وينبغي أن يكون أساس هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار بناؤها ، وان يشيّد بناؤها على الصدق في الاقاويل ، والتصديق في الضمائر ، وتتم اركانها على الوفاء والامانة كيما يدوم ، ويكون كمالها على العرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم » (١) .

والتاريخ لا يبين مدى ما تم من أهداف هذه الجماعة ، لكن الظاهر ان نشاطهم لم يتعدّ البصرة بعيداً . وان كانت رسائلهم قد نفذت إلى كل مكان . ولئن كانوا قد فرضوا أنفسهم على التاريخ ، فان هدفهم بقي ، إلى الآن ، حلماً من أحلام الفلاسفة .

« المدينة الفاضلة » في الإسلام — الفارابي

صلة الفارابي بافلاطون : وجدَ الفارابي نفسه ، في القرن العاشر ، في وضعٍ اجتماعي يشبه ، من وجوه عديدة ، الوضعَ الذي وجد افلاطون نفسَه فيه ، قبل ذلك بنحوٍ من ثلاثة عشر قرناً (٢) . ويكفي أن نُلمع هنا إلى تجزؤ الخلافة العباسية ، وقيام النزاع بين الدويلات التي

١) اخوان الصفاء : الرسائل — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٣٥ — ١٣٦ ؛ و ١٤٣ — ١٤٥ .

٢) راجع ص ٣٠٨—٣٠٩ .

نشأت منها ، وإلى ما أدى اليه ذلك من اضطراب حبل الامن ، وارتباك سياق الاعمال ، وفساد شؤون المجتمع . لذلك سنح للفارابي ، كما خطر لافلاطون من قبل ، أن يرسم تصميماً لمجتمع فاضل . على ان الفارابي لم يكن طليق اليد كافلاطون في تعديل النظام القائم ، بل كان مقيداً بأحكام شريعة منزلة ، اضطر — بحكم عقيدته — إلى العمل ضمن حدودها ، وكتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » يشهد على ذلك شهادة صريحة .

تصميم المدينة الفاضلة : استهل الفارابي بحثَه الاجتماعي في هذا الكتاب باعتبار الاجتماع ضرورةً انسانية ، وقرر من ثمّ ان التعاون الصحيح بين الأفراد ، وبين الجماعات ، هو السبيل المؤدي إلى سعادة الفرد ومصلحة الجماعة [1] . وإذ نشد الاصلاحَ للمجتمع الفاسد الذي كان يعيش فيه ، اختار ان يبدأه من أصغر كتلة اجتماعية تستطيع القيام بسد حاجاتها . فشطر المجتمع إلى شطرين : كامل يستقل بحاجات أهله ، وناقصٍ لا يفي بها . وجعل المجتمعات الكاملة ثلاث مراتب : كبرى هي المعمورة ، ووسطى هي الامة ، وصغرى هي المدينة ، وجعل الناقصةَ أربعاً :

١) الفارابي : المدينة الفاضلة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٠٧ — ١٠٨ .

هي القرية والمحلة والسكة والمنزل [1] . وعلى ذلك فقد بدأ اصلاحه من المجتمع الكامل الاصغر الذي هو المدينة ، خلافاً لافلاطون الذي بدأه في المجتمع الاوسط الذي هو الجمهورية .

واتخذ الفارابي قياسه في مشروع الاصلاح من الفرد ، لأنه الوحدة التي يتألف منها المجتمع . لكنه لم يعتبر قوى النفس الانسانية أساساً لنظامه العتيد ، لأن الاسلام يأبى النظام الطبقي الذي انتهى اليه افلاطون في قياسه ، فآثر أن يستمدّ نظامَه من تركيب الجسم العضوي ، حيثُ تتعاون الاعضاء في نظام تام مركّز يعمل برئاسة القلب [2] . وقد أوجب أن يكون عمل كل فرد في المجتمع بحسب أهليته وكفاءته ، كما ان عملَ كل عضو في الجسم إنما هو بحسب فطرته وطواعيته . واشترط في التعاون الارادي بين أفراد المجتمع ما تحققه أعضاء الجسم من الدقة والضبط في تعاونها الفطري القسري ، بحيث ينال الفرد من المكافأة ما يعادل خدمته ، فيبلغ السعادة في حياته ، وتتحقق العدالة في مجتمعه [3] .

رئيس المدينة الفاضلة : وكما ان وظائفَ الاعضاء

١) الفارابي : المدينة الفاضلة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١٠٨ .
٢) المرجع السابق ، ص ١٠٩ .
٣) المرجع السابق ، ص ١١٠ .

تتسق باشراف القلب ، كذلك اعمال الافراد في المجتمع الفاضل إنما تنتظم بارشاد رئيس فاضل . وقد اشترط الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة صفات أخصها كمال العقل ، وتمام المخيلة . وكأنما أراده أن يكون جامعاً لخلال الفلاسفة والأولياء [1] . وغالب الظن انه يستوحي صفات رئيسه من خليفة المسلمين ، ويستلهم نظامه من عهد الراشدين ، وهو العهد الذي طالما اعتُبر عهدَ الحكم المثالي في الاسلام . لكنه يقترح ، إن شغر مركز الرئاسة، ولم يُعثَر على شخصٍ يتحلى بالصفات اللازمة ، ان تؤلف هيئةٌ تؤمّن هذه الصفات بمجموع أفرادها فتكون رئيساً رمزياً . ولا يحاول الفارابي ، في مجتمعه الجديد ، ان ينقض شرائع موجودة أو يحدثَ شرائع جديدة ، على نحو ما فعل افلاطون ، لأن الفساد — على ما بدا له — لم يكن من سوء التشريع ، بل من فساد الناس وطغيانهم . واذن فالنجاة من الفساد إنما تتحقق بلزوم احكام الشريعة ، والحرص على تطبيق سننها ، وذلك كفيل عنده بعودة الحياة إلى مثل ما كانت عليه في العهد الفاضل القديم .

المدن غير الفاضلة : وبدلاً من أن يتعرض الفارابي إلى الاوضاع القائمة ، ويهاجمَ الاشخاص والهيئات بصورة

١) الفارابي : المدينة الفاضلة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ١١٢ — ١١٦ .

مباشرة ، عمد إلى وصف المجتمعات غير الفاضلة ، وبيّن شذوذها ، فذكر منها المدينة الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة . فالجاهلية هي التي لم يعرف أهلها السعادة الحقيقية ، فانغمسوا في أمور ظنوها الغاية من الحياة ؛ والفاسقة هي التي عرفت السعادة الحقيقية ، لكنها انحرفت عنها ، وسلكت مسلك أهل المدينة الجاهلة ؛ والمبدلة هي التي كانت في اعتقادها سديدةَ الرأي فبدلته ، وتبدّلت أفعالها بحسب ذلك ؛ والضالة هي تلك التي ظنت انها على حق في ما اعتقدت ، واعتبرت خداعَ رئيسها وتمويهَه وحياً وإلهاماً [1] .

ويعيش أهل المدينة الفاضلة في وفاق وأمن وألفة جامعة ، في حين يعيش أهل المدن غير الفاضلة في نزاع وخصام وتعاسة بالغة . هذا في الدنيا ، أما في الآخرة ، فان نفوسَ أهل المدن الفاضلة تخلد في سعادة أبدية ، ونفوس أهل المدن الفاسقة والمبدلة والضالة تخلد في شقاء أبدي . لكنّ نفوس أهل المدن الجاهلة لا تستشعر السعادة ، ولا تتحسس الشقاء ، بل تبيد وتنعدم ، شأن نفوس الحيوانات [2] .

١) الفارابي : المدينة الفاضلة — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ١١٦ — ١١٩ .

٢) المرجع السابق ، ص ١١٩ — ١٢١ .

المدينة الفاضلة والجمهورية المثلى : يتبين لنا من ذلك ان الفارابي تأثر بفكرة افلاطون في المجتمع الفاضل ، وبنظامه من حيث هو وحدة عضوية ، لا من حيث هو نظام طبقي ، ولذلك جاء نظامه شرقياً اسلامياً . فالاجتماع الفاضل في الاسلام اجتماعٌ ثيوقراطي : يُعنى بشؤون الحياة في الدنيا ، وشؤون النفس في الآخرة ، ليؤمّن للناس سعادة الدنيا ونعيم الآخرة . لكن كلا النظامين ، لم يخرج من نطاق الفكرة ، إلى عالم الواقع .

٢ — طبائع العمران

التأريخ في رأي ابن خلدون

ابن خلدون وأحوال عصره : ظهرت الفلسفة الاجتماعية ، في الغرب الاسلامي ، في ظروف شبيهة بتلك التي طغت في الشرق ، لكنها اتجهت اتجاهاً واقعياً . وكان رائدها علماً من اعلام الأدب والسياسة والتاريخ ، هو عبد الرحمن ابن خلدون (١٤٠٦) . وابن خلدون عربي الاصل ، يعود نسبه الاقصى إلى امراء كندة . وُلد في تونس ، ونشأ في بيت اشتهر بالعلم ، وتوارث الاشتغالَ بالقضاء .

حصل علومه الاولى على والده ، وعلى مشاهير عصره ، ثم توفر على تحصيل الفقه المالكي ، وأظهر تفوقاً في فن الكتابة ، فعُيّن كاتباً في بلاط ابي اسحق الحفصي في تونس .

وكان ابن خلدون بعيدَ المطامع ، شديد الرغبة في السيادة . وكانت المملكة الاسلامية في المغرب مجزأة إلى امارات تتنازع السلطة . فخاض ابن خلدون غمار السياسة ، وكان كلما لاح له وجه النصر في جانب أمير ، راسله واشتغل لحسابه ، وربما دخل في مؤامرات خطيرة ، ضد سيده ، لمصلحة ذلك الامير ، طمعاً بالحظوة عنده . وقد افتضح أمره غيرَ مرة ، وألقي في غياهب السجون ، وتعرض لخطر الموت . ولقد بلغ تخوف الأمراء منه انهم كانوا لا يرتاحون لوجوده في بلادهم ، إذ قلما دخل بلداً إلا ثارت فيه القلاقل .

اشتغاله بالتأليف : وإذ انتهى ابن خلدون من مغامراته الخطرة إلى الفشل ، وأحس بنفور الأمراء منه ، اعتزل السياسة ، ولجأ إلى قلعة ابن سلامة في داخل البلاد . وهنا عمد إلى وضع كتاب في تاريخ المغرب والاندلس ، مهد له بمقدمة في أحوال العمران ، سلخ في تدوينها أربعَ سنوات . وإذ بدأ بتحقيقه التاريخي ، شعر بالحاجة إلى المصادر ، فاضطر إلى أن يخرج من عزلته ، ويتوجهَ إلى

تونس . وقد خطر له أن يحوّل مؤلفه إلى تاريخ عام ، فعكف على استكماله ، وهو « كتاب العبر ... » المعروف بتاريخ ابن خلدون . لكن الظنون والمخاوف لم تلبث أن حامت حوله من جديد ، فآثر الرحيلَ عن البلاد جملةً إلى الاسكندرية . وبعد ان استقر بها ارسل يستقدم اسرته ، فغرقت في طريقها اليه بحراً . ثم قصد إلى القاهرة ، وتولى فيها تدريسَ الفقه المالكي ، وعُيّن قاضياً لهذا المذهب ، لكنه لم يلبث أن عُزِل ، لخلاف نشب بينه وبين قاضي المذهب الشافعي . فتوجه إلى مكّةَ حاجاً ، فالى المدينة ، ثم عاد إلى القاهرة ، وأكبّ على تنقيح تاريخه . وفي سنة (١٤٠٠) بلغ تيمورلنك في حملته الديارَ الشامية ، ورابط في ضاحية دمشق . فسار سلطان مصر إلى دمشق مصطحباً ابن خلدون ، وقام ابن خلدون بالسفارة بين السلطان فرج وتيمورلنك ، وعقد الصلح بينهما . ثم عاد إلى القاهرة ، وفيها توفي .

ابن خلدون والنقد التاريخي : أفاد ابن خلدون ، من ذلك كله ، خبرةً واسعة في أحوال المجتمع ، وشؤون السياسة . ولذلك قدّم لكتابه التاريخي ببحث مستفيض في طبيعة العمران ، وأطوار المجتمع . واستهلّ هذه المقدمة باستعراضٍ نقدي للاخطاء التي وقع فيها المؤرخون السابقون ، فردّها إلى أسباب منها : عدم التدقيق ، وميوعة البحث ،

والميل مع الهوى ، والجهل بطبائع العمران [١] . ثم أبان في سائر المقدّمة ، ان المجتمع الانساني يخضع في نشأته ، لعوامل طبيعية فعّالة ، وينساق في تطوره ، لنواميس عامة شاملة ، لا غنى للمؤرخ المحقق عن الوقوف عليها . وإذ تبسّط في شرح تلك العوامل ، وتفصيل هذه النواميس ، وجد نفسه يدوّن علماً جديداً « مستنبَطَ النشأة » أشبه ما يكون بفلسفة الاجتماع [٢] . وهو موضوع دراستنا هذه .

المجتمع في رأي ابن خلدون

المجتمع وقواعد العلم : ألمّ ابن خلدون بعلوم عصره ، لكنه لم يطمئنّ إلى مقررات الفلسفة في ما بعد الطبيعة ، لاعتقاده بأن موضوعَها من طور غير طور العقل ، فالعقل غير صالح للنظر فيها ، إذ « الميزان الذي يوزن به الذهب لا توزن به الجبال » . لكنه رأى ان خروجَها عن طوره لا يعني انها باطلة ، كما ان خروجَ المعقولات عن طور الحيوان لا يعني انها باطلة ، وإنما هي تتحصل بقوة في

---

١) ابن خلدون : المقدمة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٣٩٨ — ٤٠٨ ؛ ٤٠٩ — ٤١٠ .

٢) المرجع السابق ، ص ٤١١ — ٤١٢ .

النفس كتلك التي عند الأنبياء والاولياء ، فينبغي — من ثم — على الجمهور ، أن يثق بما يلقون اليه من ذلك .
لذلك تحول ابن خلدون عن موضوع الالهيات إلى المجتمع ، يدرس شؤونه ويعلل أحداثه وأطواره ، ويجتهد في استخراج قوانينه واستنباط نواميسه . على انه إذ قرر ان الشريعة هي الطريق إلى معرفة الغيبيات ، اعتمد العقل في سائر شؤون المجتمع ، وأخضع أحواله وأحداثه لقواعد العلم ، ومقتضيات المنطق . ولذلك تميز بحثه الاجتماعي بواقعيته وطابعه العلمي .

وأكثر ما يتجلى هذا الطابع العلمي الواقعي في اخضاع أحوال المجتمع إلى ناموس العلة . فقد تقرر عنده ان كلّ حادث في التاريخ إنما حدث بحكم علة أوجبته . واشترط في ادراك أحوال المجتمع على وجهها الصحيح ، معرفة العلل التي اثرت في تلك الاحوال . ولقد أوضح اننا كثيراً ما نجهل الاسباب الداعية والعلل الموجبة ، وعندها لا يجوز أن ننسبها إلى الظروف والصدف ، بل ينبغي أن نوالي البحث عن العلل ، أو نقرر وجودها ونعترف بجهلها ، فشأن المجتمع في ذلك شأن عالم الطبيعة ، وناموس العلة واحد فيهما .

وهذه النظرة إلى المجتمع ، هي التي وجهت ابن خلدون توجيهاً جديداً في فهم التاريخ ، فخالف القدماء في اعتبارهم له سلسلةً من الاحداث الجارية ، وقرر انه

« خبر عن المجتمع الانساني ، الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال : مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من الاحوال »[1] . فهو صاحب الخطوة الأولى في اعتبار التاريخ علماً اجتماعياً .

المجتمع ومقتضيات العيش : يعزو ابن خلدون اجتماع أفراد الناس ، ونشأة التعاون بينهم ، إلى عاملين أساسين : الأول تقصير الفرد عن استيفاء جميع حاجاته الضرورية ، مما يتعلق بالطعام والكساء والمأوى ، والثاني عجزه منفرداً عن دفع ما قد يعرض له من العدوان . فكان من ذلك اجتماع أفراد من جنسه في مكان ما ، واختصاص كل منهم بشأن من شؤون الحياة ، على أساس التعاون وتبادل المنافع[2] .

على ان اجتماع الناس على هذا النحو ، أدى إلى اشتباك المصالح ، ووقوع المنازعات ، فاحتاجوا إلى وازع يقضي بينهم ، فكان من ميز نفسه بالحزم والحنكة ، والمقدرة

---

١) ابن خلدون : المقدمة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٤٠٨ .
٢) المرجع السابق ، ص ٤١٢ — ٤١٤ .

على فرض ارادته . وبمرور الزمن ، استأثر هذا الوازع بالسلطة ، ومهد سبيلها لذريته من بعده ، فكانت من ذلك العصبية [1] . وبتحول الجماعة من حياة البداوة إلى الحضارة صارت العصبية إلى ملك ، وذلك عن طريق استئثار السلالة بالسلطة ، واستكثار الانصار والاعوان ببذل وجوه المنافع ، وحشد الاموال بالاستيلاء على مصادر الثروة ، وتجهيز الجيوش لدفع المنافسين والمزاحمين . ومع ذلك فان السلطة لا تسلم للسلالة الواحدة مدى الدهر ، لكنها لا تلبث أن تتحول إلى هيئة ناشئة أخرى . وغاية ما تدوم السلطة في السلالة الواحدة اربعة أجيال ، يتولاها اربعة جدود : بانٍ ومباشر ومقلّدٍ وهادم [2] ، على ما سيجيء .

المجتمع وعوامل الطبيعة : ثم ان المجتمع الناشيء ليس بمعزلٍ عن عوامل الطبيعة ، بل هو واقعٌ تحت تأثيرها ، وخاضع في تطوره لتوجيهها . يذكر منها على سبيل التعيين ثلاثة ، هي : الاقليم والتّربة وطبيعة الهواء .

فالعمران البشري أول ما نشأ ، وأرقى ما بلغ في الاقاليم المعتدلة ، حيث احتشد الناس وانتظم التعاون ، وقامت الدول ، فارتقت الزراعة والصناعة ، وازدهرت

1) ابن خلدون : المقدمة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٤١٤ — ٤١٦ .
2) المرجع السابق ، ص ٤٢٨ — ٤٣١ ؛ و ٤٣٧ — ٤٤٤ .

العلوم والمعارف ، وظهرت الأديان وتفرعت المذاهب . أما الاقاليم الحارة والباردة ، فقد بقيت ضعيفة الحظ من العمران ، بعيدةً عن الرقي بنسبة بُعدها عن الاعتدال [1] .

وأما طبيعة الأرض فانما تؤثر في العمران من حيث خصب التّربة ، وثروتّها المعدنية والمائية ، وموقعُها من سواحل البحار أو ضفاف الانهار أو خطوط المواصلات . فان ذلك كله من عوامل توجيه العمران ، إذ به يتقرر اتجاه المجتمع نحو الزراعة أو التجارة أو الصناعة ، ومدى ما يبلغ من الرقي في كل منها .

أما طبيعة الهواء ، فذات أثر في أمزجة الناس وأخلاقهم . فقد عزا ابن خلدون الميلَ إلى الكسل والطيش واللهو ، في المناطق الحارة ، إلى حرارة الهواء ، ونسب النشاطَ والنباهةَ والاتزان ، في المناطق الباردة ، إلى برودة الهواء ، فآثر لذلك سكانَ الارياف جملةً ، على سكان الاصقاع الساحلية ، لا سيما المدن المكتظة بالسكان . بل قد أعاد ، حتى لونَ البشرة ، إلى تأثير المناخ ، فردَّ سوادها في المناطق الاستوائية إلى وقوع أشعة الشمسِ مسامتةً ، وبياضها في الاقليمين الثاني والخامس إلى وقوع الأشعة مائلةً [2] .

1) ابن خلدون : المقدمة — في النصوص الفلسفية الميسرة ، ص ٤١٦—٤١٧ .
2) المرجع السابق ، ص ٤١٦—٤٢٢ .

المجتمع والتطور السياسي : بحكم هـذه العوامل ، وبمقتضى اختلافها وتفاعلها ، ينشأ المجتمع البشري . فإذا نشأ سلك سبيل التطور ، فمر في ثلاثة أدوار : بدوي فغزوي فحضري . فالبداوة طور المجتمع الاول . والبدو يقتصرون من حاجات الحياة على الضروري البسيط ، فيعيش الرعاة منهم على تربية المواشي ، ينتقلون بها من مكان إلى مكان ، في طلب المراعي ومنابع المياه ، في حين يستقر المزارعون في المنبسطات الخصبة ، يعالجونها بالفلاحة والزراعة ، ويعيشون فيها على الحبوب والبقول والاغراس ، وهؤلاء أكثر استقراراً من اولئك ، والعيش عندهم أحسن حالاً .

فاذا زاد عدد السكان، وقصرت موارد العيش عن كفايتهم، ورأوا ما عند جيرانهم المتحضرين من الخيرات الكثيرة ، حزموا أمرهم ووالوا الغزوات على تخومهم ، واستاقوا ما استطاعوا من مواشيهم ، ونهبوا ما تيسر لهم من خيراتهم ، واعتصموا منهم ببواديهم . وإذا صادفوا منهم صموداً ومنعة ، انتهوا معهم إلى اتفاق ، فأقاموا على تخومهم ، وبادلوهم المنافع ، وأخذوا عنهم فنون الحضارة ، فتحولت قبيلتهم إلى مملكة . وإذا استشعروا منهم ضعفاً ، غزوهم في عقر دارهم ، وأقاموا في مواطنهم ، واستأثروا بالكثير

من موارد رزقهم ، وبسطوا عليهم سلطانهم ، فآلت عصبيتهم إلى ملك[1] .

التفاعل الاجتماعي : فاذا تمّ لهم ذلك ، استعانوا على ادارة دولتهم ، وتنسيق أحكامهم بأبناء الأمة الأخرى . ثم نزعت نفوسهم إلى التماس الرغد والسعة في العيش ، لتوفر أسباب النعمة ، فاختلطوا بالسكان، وقلدوهم بمظاهر حياتهم ، وتعلموا منهم الصنائعَ ، وأخذوا عنهم العلومَ ، وفرضوا عليهم في مقابل ذلك لغتَهم ، والكثيرَ من عاداتهم وآرائهم ومذاهبهم في الخُلق والاعتقاد ، ولا بدع فالناس على دين ملوكهم .

فاذا أمعنوا في الرغد ، انتهوا إلى الترف والبطر ، واستناموا إلى الثقة ، وغفلوا عن الحزم في الادارة ، واستنابوا أتباعهم في معالجة الشؤون ، فلانت شوكتُهم وضعف أمرهم ، واستمروا مع ذلك في الاستزادة من اللهو ، والاستكثار من فنون اللذة . فاذا أصابهم مَن يجاورهم من البدو على تلك الحال ، والوا عليهم الغزوات ، حتى تمكنوا من قهرهم على بلادهم ، واستخلاص الأمر من يدهم ، فاذا هم من هؤلاء البداة المتغلبين في مثل

---

١) ابن خلدون : المقدمة – في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٤٢٥ – ٤٢٨ .

ما كانت الامة المتحضرة منهم ، إذ غلبوها وسيطروا على مرافقها[١] .

المجتمع والتوسع الحضري : ويرافق هـذا التطورَ السياسي ، من دور البداوة إلى دور الحضارة ، توسعٌ حضري على سبيل التقليد ، بالتشبه الجزئي بين جيل وآخر، إلى أن ينتهي إلى المفارقة والمباينة . ذلك ان الجيلَ الغازي يحافظ على الكثير من أوضاعه ، ولا يقتبس الكثير من مظاهر الحضارة الجديدة . فاذا جاء الجيل الثاني مزج بين ما أخذه من الجيل الاول ، وما وجده في المجتمع المغلوب على أمره . فاذا تلاه الثالث ألّف بين هذا المزيج الموروث والجديد الطارئ . وكانت حياة الجيل الرابع مولدةً جملة وتفصيلاً ، اختفت منها خشونة البداوة بما حل مكانها من غضارة العيش ، ورقة الذوق[٢] .

* * *

وهكذا ، فالمجتمع الانساني ينشأ بحكم ضرورة التعاون ، ويتنوع بتأثير الاقليم والموقع والمناخ ، ويتطور تبعاً لناموس الاحتكاك والتقليد وحب التوسع ، ثم يبدأ انهياره من حيث يبلغ كماله ، ويقوم على أنقاضه مجتمع جديد ، يعيد تاريخه ويكرر سيرته ، وهكذا دواليك .

١) ابن خلدون : المقدمة — في النصوص الفلسفية الميسرة، ص ٤٣٣ — ٤٣٧ .
٢) المرجع السابق ، ص ٤٣٤ — ٤٣٦ .

مراجع للمطالعة

أحمد أمين — قصة الفلسفة اليونانية

الفصل العاشر : رأي افلاطون في الدولة

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

الباب الثاني — الفصل الخامس : السياسة

طه حسين — فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

الفصل الثالث : غرض المقدمة
الفصل الرابع : الظواهر المستقلة عن الاجتماع
الفصل الخامس : الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية
الفصل السادس : الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب السابع — الفصل الأول : ابن خلدون

كمال اليازجي وانطون كرم — اعلام الفلسفة العربية

الباب الثاني — الفصل الأول : التراث الاغريقي
الفصل الثاني : اخوان الصفا
الفصل الثالث : الفارابي
الباب الثالث — الفصل الرابع : ابن خلدون

كمال اليازجي — النصوص الفلسفة الميسرة

٤ — الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة
٥ — اخوان الصفاء : رسائل اخوان الصفاء
١٢ — ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون

الفصل الثالث عشر

الفكر العربي في الغرب اللاتيني

١ — يقظة الفكر اللاتيني

نقف الآن ، من الفكر العربي ، عند آخر العهد بنشاطه في العصر الوسيط . بدأ العرب نهضتهم العلمية في القرن الثامن بترجمة الآثار الدخيلة ، ثم أخذوا في بحث المسائل الفكرية ، وتدوين العلوم الرياضية والطبيعية ، حتى كان القرن الرابع عشر . ومن هنا ، أخذت جذوة نشاطهم في الخمود ، وآذن كوكب سعدهم بالأفول .

دور الفكر العربي : يُخيّل إلى الناظر في الحضارة

العربية انها ظهرت وخبتِ ، وكأنها لم تظهرْ ولم تخبُ .
لكنه متى أنعم النظر في العوامل التي بعثت النهضة الفكرية في العالم اللاتيني ، أيقن ان ذلك التراث المجيد ، الذي نشأ وازدهر في ستة قرون ، وهدى بنوره الفكرَ الانساني في إبّان عصور الظلمة ، لم يضمحلّ كسحابة صيف ، ولا تلاشى كحلقات المياه ، بل نفذ إلى موطن آخر من مواطن الاسرة البشرية ، وساعد على بعث فكر ناشئ ، كان يتلمس طريقه إلى الحياة ، ويحاول الخروج من الظلمة إلى النور . ولدت الحضارة العربية ، وأوروبا تتخبط في ظلام الجهل ، وعندما بدأت تفتح عينيها للنور ، كانت الحضارة العربية في أوج مجدها ، وكامل نضجها . فأخذت ترتضع من لبانها . وإذا حان وقت « الفطام » ، سعت في طلب الغذاء من مصادر أخرى ، ثم اتجهت في نموها اتجاهاً مستقلاً ، وما إنْ بلغت أشدّها ، حتى كانت قد بنت صرحاً من الحضارة جديداً . على اننا لن نقفَ من حكاية الفكر العربي عند هذا الحد ، لأن ذلك لا يفي بحقه علينا ، فلا بد لنا ، وفاء بذلك الحق، من ان نعرضَ — ولو بايجاز — إلى الدور الذي لعبه في نهضة اوروبا الفكرية .

تشابه النهضتين : والذي نلاحظه ، بادئ الامر ، ان يقظة الفكر اللاتيني ، قد اقترنت بملابسات شديدة الشبه

بتلك التي رافقت الفكرَ العربي ، في نشوئه ونموّه . فقد نشأت النهضة الفكرية في الاسلام من عامل ديني ، وكذلك نشأت في العالم اللاتيني . وبدأت النهضة العلمية ، في القرن الثامن ، بالترجمة والنقل ، وكذلك بدأت في أوروبا ، في القرن الثاني عشر . وكان النقل من اليونانية إلى العربية عن طريق السريانية ، ومن الهندية إلى العربية عن طريق الفارسية ، ثم غدا إلى العربية عن لغة الاصل مباشرة ؛ وكذلك كان النقل من العربية إلى اللاتينية عن طريق العبرية أو الاسبانية ، ثم صار بينهما بلا وسيط . وكما ان الحركة الفكرية لم تنشأ عند العرب على سبيل الطفرة ، بل سبقها عهد من الاستعداد ، وشعور بالحاجة ؛ كذلك هي لم تجئ في العالم اللاتيني إلا بعد استعداد ، وبعد شعور حادّ بالحاجة الماسة .

الطابع العربي في الفكر اليوناني : على اننا ، ان نحن سلمنا اجمالاً بالقول المردّد : « ان العرب تسلموا الفلسفة اليونانية بيد السريان ، وادّوها إلى اللاتين بيد اليهود » ؛ فلا يجوز أن يُفهَم من ذلك ان مهمةَ العرب كانت مقصورةً على النقل ، وان فضلهم لم يتجاوز حفظَ الآثار اليونانية ، وحملها من شرقي اوروبا إلى غربيها ؛ بل من

العدل أن نسجل لهم فضلاً عظيماً في تنمية هذا التراث وتوجيهه . فقد استنبطوا من المذاهب اليونانية والتعاليم الاسلامية فلسفة مستقلة ، انبثقت عندهم من فكرة الاتفاق الجوهري بين العلم والدين ، ومارسوا العلوم على اختلافها ، فأضافوا اليها الكثير من الحقائق ، وضبطوا الكثير من المعلومات ، وحسنوا ما استطاعوا في أساليب الدرس والاختبار ، واهتدوا إلى الكثير من المستنبطات والمكتشفات. ولقد أفاد علماء اللاتين من مؤلفات العرب في بناء نهضتهم العلمية ، وانتفع متكلموهم وفلاسفتهم بكلام المسلمين وفلسفتهم في انشاء علم اللاهوت ، وهو ما سنسوق اليه كلامنا ، في ختام كتابنا هذا .

اتصال اللاتين بالفكر العربي

مراكز الاتصال الفكري : لم يكن العرب ، في إبان حضارتهم ، بمعزل عن الشعوب الاوروبية ، بل قامت بينهم وبين العالم اللاتيني صلات وثيقة ، لا سيما في الاندلس وصقلية والقسطنطينية والديار الشامية . ولم تكن الاطماع السياسية ، والمصالح الاقتصادية ، هي وحدها ، التي عززت هذه الصلات ، بل كان في طليعتها العامل الفكري ، والطموح العلمي . فقد كانت الامبراطورية

العربية في تلك العصور موطن العمران ، وموئل العلم ، وكان العرب قادة الشعوب ، في كل ما يمت إلى التجارة والصناعة والعلم والفن بصلة . لذلك شخصت اليهم الشعوب بانظارها ، وتحدتهم في مظاهر حضاراتها ، واستعانت بهم في تحصيل علومها وتوسيع معارفها . أما في ساحل المتوسط الشرقي ، فقد كانت الصلات السياسية والاقتصادية أوثق واغلب ، لأن الصليبيين — بوجه العموم — لم يكونوا من هواة العلم ، ومع ذلك فقد تسرب على يدهم شيء من مؤلفات العرب العلمية إلى أوروبا ، ترك في نهضتها الفكرية أثراً يذكر .

ولعل أشهر رائد لعلوم العرب في العالم اللاتيني ادلارد الباثي ، فقد جاء الديار الشامية في أوائل القرن الثاني عشر ، وقصد إلى انطاكية وسواها من قواعد العلم ، وعمل على نقل عدد من مؤلفات العرب في الفلك والهندسة إلى اللاتينية ، بينها تقاويم المجريطي (١٠٠٤) الفلكية . وكذلك مدينة القسطنطينية ، فقد غدت في القرن التاسع والعاشر من عواصم العلم ، وبلغ فيها النشاط الفكري اوجه ، في عهد قسطنطين السابع (القرن العاشر) . ومع ان البيزنطيين بذلوا جهداً ما ، في تعهد علوم اليونان القدماء ، فانهم لم يبلغوا فيها شأو العرب ، بل عمدوا في تحصيلها إلى الاستعانة بالشروح والمؤلفات العربية .

صقلية وجنوبي ايطاليا : لقد كانت الصلة الفكرية بين العرب واللاتين ، على أشدها في صقلية ، بل كانت هنا ارسخ منها في أي مكان آخر ، إذ تناولت الكثير من مظاهر الحياة الحضرية ، فضلاً عن الناحية العلمية الصرفة . بدأت الحضارة العربية تتوثق في صقلية في النصف الثاني من القرن العاشر ، إذ كانت تابعةً للحكم الفاطمي . ومع ان هذه الجزيرة خضعت ، بعد حين ، للفاتحين النورمنديين ، فان معالم الحضارة الشرقية لم تَزُلْ عنها ، بل زهت في عهد روجر الاول (١١٠١) ، لأنه كان من محبي العلم وأرباب الخلق السمح ، فقرب العلماءَ من كل جنس ، واستعان بالخبراء من كل موطن ومذهب . ثم بلغت أوجها ، واوسع مداها ، في عهد حفيده فردريك الثاني (١٢٥٠) ، إذ جعلَ بلاطه كعبةً للعلم ، وموئلاً للعلماء ، وانفق بسخاء على ترجمة الآثار العربية إلى اللاتينية . ثم انه أغرم بالازياء والعادات العربية ، ومفاهيم الحياة الشرقية ، حتى انه أقام لنفسه دارَ حريم ، على نحو ما درج عليه أمراء المسلمين . وقد كان فردريك ، في حبه للعلم وحدبه على العلماء ، شديدَ الشبه بالخليفة المأمون ، يدل على ذلك ما أثر عنه من انه وضع اسئلةً ، في معضلات الفلسفة ومسائل العلوم ، وجهها إلى أقطاب العلم في العالم العربي ، فأجابه عنها ابن سبعين الاندلسي (١٢٦٩) في رسالته « الاجوبة عن الاسئلة الصقلية » ،

وعبّر عن رغبته في المسير اليه ، لبسط هذه المسائل له . وكانت بين فردريك وأمراء المسلمين ، في الشام ومصر والمغرب ، مراسلات تتعلق بشؤون العلم ، وأحوال العلماء .

الاندلس قطب النشاط الفكري : ولم تكن الاندلس ، في هذا الموضوع ، أقلّ شأناً من صقلية . فقد كانت قرطبة ، في عهد عبد الرحمن الناصر (القرن العاشر) ، من اشهر مدن العالم حضارةً ، وأبرزها عمراناً ، وأرقاها علماً ، فكانت تباري في ذلك القاهرة وبغداد والقسطنطينية . وقد كانت ، في الغرب ، مقصدَ طلاب العلم ، وهدفَ الراغبين في الاستشفاء ، وغرضَ الساعين وراء الخبراء في الصناعات الدقيقة ، والفنون الجميلة . ولم تكن كذلك بالنسبة إلى العالم العربي وحده ، بل وبالقياس إلى ممالك اسبانيا المسيحية في الشمال ، وسائر الشعوب في أوروبا الوسطى . وكان مما عمل على انتشار الحضارة العربية نحو الشمال ، هجرة « المستعربين » إلى اسبانيا المسيحية ، وفرار اليهود إلى جنوبي فرنسا ، لما كان من تضييق المرابطين والموحدين عليهم . وكان كثيرٌ من هؤلاء من أهل العلم ، فنقلوا معهم ما وعوه من آثار هذه الحضارة ، لا سيما المدونات العربية .

٢ ـــ الترجمة الى اللاتينية

لا بُدّ ، قبل التحدث عن وصول الفكر العربي إلى العالم اللاتيني ، من كلمةٍ نَصِف بها الطريقَ الذي سلكه هذا الفكر إلى اللغة اللاّتينية . وهذا بدوره يقتضينا ايرادَ كلمة عن تسرب هذا الفكر أولاً إلى الاوساط اليهودية . ذلك لأن اليهود كانوا ، من الفكر العربي وطلائع النهضة اللاتينية في الغرب ، بمقام السريان من الفكر اليوناني وطلائع النهضة العربية ، في الشرق .

توكئ اليهود على فلسفة العرب

الحركة الفكرية اليهودية : لم يكن اليهود في الشرق بمعزل عن حركة العرب الفكرية التي انتشرت على اثر نشاط الترجمة ، بل قد سرت اليهم وانتشرت بينهم ، حتى انقسم مفكروهم إلى فرقٍ ، شبيهة بفرق المتكلمين في الاسلام ، أوّلت بعضُها النصوص الدينية ، رغبةً منها في التوفيق بين معاني النصوص وحقائق العلم ، كما فعلت المعتزلة ؛ وتشبثت بعضُها بالنص ، شأنَ أهل السنّة ، فدافعت عنه ، وأخذت بمدلوله الحرفي . وكما تسربت

الفلسفة العربية بعد نضجها ، من الشرق الاسلامي إلى المغرب والاندلس ، كذلك سرت فلسفة اليهود الدينية ، من الشرق إلى ابناء ملتهم في الاندلس . وكان أولَ من حملَ لواءَها ونظم تعاليمَها هناك ابن جبرول (١٠٧٠) ، مؤلف كتاب «ينبوع الحياة» ؛ ثم أخذت في التوسع والانتشار بعيداً عن رقابة السلطة . وكما ظهر من بين مسلمي الغرب فلاسفة عظام كابن رشد ، كذلك ظهر من بين يهود الغرب ، نظير موسى بن ميمون (١٢٠٤) . فقد غرف ابن ميمون من آراء المعتزلة ، واعتمد الفارابي وابن سينا ومعاصرَه ابن رشد ، في بناء مذهب فلسفي يهودي ، جرى فيه على الاصول المشائية ، فقرر ان اللهَ عقلٌ اسمى ، وانه سبب أول واجب الوجود ، وقال بتعطيل الصفات الالهية ، واثبات قانون السببية ، وذهب إلى ان اللهَ خلق العالم تباعاً ، ثم تركه في كفالة نواميس الطبيعة . واشهر مؤلفاته كتاب «دلالة الحائرين» . وقد لاقى هذا المذهب انتشاراً واسعاً ، وأيدته جماعةٌ كبيرة من مفكري اليهود ، حتّى غدا — في وقت ما — مذهبَ الكنيس الرسمي ، كما غدت المعتزلة مذهبَ الدولة في عهد المأمون .

الاستعانة بالكلام الاسلامي : وقد رافق ظهورَ الحركة الفلسفية ونموّها ، حركةٌ كلامية محافظة ، حمل لواءَها

في الشرق اليهودي سعيد الفيّومي (٩٤٢) ، وأقام بيّناتها على الادلة الخطابية ، شأنَ الكلام الاسلامي في طوره الاول . لكن انصارها لم يجدوا بداً ، في ما بعد ، من الاستعانة بمناهج الفلسفة وبعض مبادئها ، للدفاع عن الشريعة في مدلولها الظاهر ، شأن الاشعري في الاسلام . وقد تحقق هذا المذهب الكلامي في الغرب اليهودي على يد عالم من المحافظين هو يهودا بن ليفي (١١٤٥) ، استعانَ في بنائه وتنسيق مبادئه وأحكام بيّناته ، بآثار الاشعري والغزالي ، فحدّ من كفاءة العقل ، ودعا في طلب الاصلاح إلى التمسك بحرفية الدين ، والأخذ بنصوص التوراة ، ووصف اللهَ بالعلم الشامل ، والارادة المطلقة ، والقدرة التامة ، وأثبت الصفات الالهية كما وردت في النص ، واطاح بناموس السببية ، وقال بالخلق من لاشيء ، وأبطلَ فكرة الوحدة بين الشريعة والفلسفة ، وشنّع على محاولات التوفيق . وهذا النضال بين الفريقين ، حملهما على الرجوع إلى مؤلفات المسلمين وشروحهم ، فكان أنصار المذهب «الميموني» يستعينون بردود ابن رشد على الغزالي ، وأتباع المذهب «الليفي» يدافعون بآراء الاشعري ، ويهاجمون الفلاسفة بحملات الغزالي . وهكذا عمل كل من الفريقين على نقل الكثير من آثار العرب في الكلام والفلسفة إلى اللغة العبرية . وفي مستهل القرن الرابع عشر ، انتهت الفلسفة اليهودية إلى لاون بن جرشون الملقب

بالافريقي ، الذي اعتمد في بناء مذهبه على ابن رشد ، وتميز مثله بالجرأة والصراحة ، فقال بقدم العالم ، واستحالة الخلق من لا شيء ، ونادى بالوحدة الجوهرية بين الفلسفة والشريعة ، وأوجب تأويل نصوص التوراة ، بما يتفق ومقررات العلم والفلسفة .

النقل إلى العبرية فاللاتينية : عاصر هذا النشاط في الابحاث الفلسفية ، اقبالٌ على العلوم الاختبارية . فاشتغل اليهود في نقل مؤلفات العرب في الرياضيات والفلك والطب والطبيعة إلى العبرية . واشتهر من هؤلاء النقلة ، في القرن الثالث عشر ، غير واحد من اسرة طيبون ، كان أشهرَهم موسى ابن طيبون (١٢٦٠) . ومرت حركة النقل هذه في مثل الادوار التي مرت بها من قبل بين اليونانية والعربية ، فبدأت تلخيصاً واجمالاً ، ثم غدت ترجمة دقيقة ، واقترنت من بعد بالشروح والتعاليق . على ان احداثاً سياسية ذات شأن ، رافقت هذا التقدّم الفكري ، كان أشدها تأثيراً في ما نحن بصدده ، هجرة جماعات من يهود الاندلس إلى شمالي اسبانيا وجنوبي فرنسا ، وذلك على اثر الاضطهاد الذي لاقوه من المرابطين أولاً ثم من الموحدين . فقد حمل هؤلاء ما كان في حوزتهم من كتب العرب ، واستأنفوا نشاطهم الفكري في مواطنهم الجديدة . وكان من رغبتهم في العلوم ، وحرصهم على اللغة العبرية ،

ان أقبلوا بهمة على نقل تلك العلوم إلى العبرية . على انهم ، لدى اختلاطهم بيهود المنطقة ، أخذوا يتحولون عن لغتهم العبرية الخاصة ، إلى لهجة اولئك ، وربما راودهم الامل في جعل العبرية الاوروبية لغة العلم مكان اللاتينية . لكن صعوبة تحقيق هذا الهدف من جهة ، وحب الكسب من جهة ثانية ، حوّلهم إلى الاشتغال بالنقل إلى اللاتينية ، فعملوا في كنف رجال من أعاظم رعاة العلم ، نظير الاسقف ريموندو (١١٥١) في طليطلة ، وفردريك الثاني في صقلية (١٢٥٠) . وكان من أشهر مَنْ اشتغل منهم بالنقل إلى اللاتينية ، ابراهيم بن عزرا (١١٦٧) ، ويوحنا الاشبيلي (١١٥٣) ، وفرج بن سالم (أواخر القرن الثالث عشر) .

نهضة اللاتين الفكرية

العقل والنقل في المسيحية : لم يُقْبِلْ مفكرو اللاتين على الفكر العربي إلا بعد شعورهم بالحاجة اليه . وكان هذا الاستعداد ، في أول أمره ، وليدَ حركة فلسفية دينية ، نشأت في الكنيسة المسيحية ، بحكم التوسع العلمي ، وتطور وجهة النظر في بعض الاعتبارات الدينية . ولئن كان ذلك قد حدث مستقلاً عما جرى عند المسلمين

واليهود ، فانه نشأ من المعضلة نفسها ، وهي محاولة التوفيق بين العقل والنقل . وأول ما بدأ ذلك في جامعة باريس ، إذ لجأ فريق من الاخوة الفرنسيسكان ، وفي طليعتهم بطرس اللومباردي (١١٦٠) ، إلى التوسع في تأويل بعض النصوص المقدسة ، وتخريج بعض العقائد تخريجاً فلسفياً ، وذلك للتقريب بين التعاليم الدينية والمقررات العلمية ، على نحو ما فعلت المعتزلة في صدر الاسلام . لكن الاخوة الدومينيكان في كلية السوربون انتصروا للنص الحرفي ، ودعوا إلى التشبث بمدلوله الظاهر ، والايمان به ايماناً مطلقاً ، شأنَ أرباب السنّة في الاسلام ، وبناء على هذا الشبه في الاساس ، بين التعليمين المسيحي والاسلامي ، فقد كادت المسائل الاولى ان تكون واحدةً في مواضيعها، ووجوه الاختلاف فيها ، إذ تناولت مسألة ازلية العالم ، وعقيدة خلود النفس ، وماهية الصفات الالهية ، وفكرة وحدة العقول ، وأوشكت الحلول التي اقترحت أن تكون هي إياها . ولذلك كان حريّاً بمفكري اللاتين ، لدى اتصالهم بالفكر العربي ، ان يتأثروا به ، ويأخذوا عنه .

الاقبال على علوم العرب : رافق هذا النشاطَ الفلسفي في العالم اللاتيني تقدم في سائر العلوم . وكان العلماء هنالك يتلمسون طريقهم في الابحاث العلمية بالدرس البطيء ، والتحليل القياسي . فما ان تنبهوا إلى النهضة العلمية التي

ازدهرت على سواحل المتوسط ، وتيسر لهم الاتصال بها ، حتى توجهوا اليها ، وعملوا على درس معالمها ، ونقل آثارها .

رعى هذه الحركةَ أفرادٌ من اعلام العصر رعاية جدية ، فكرّموا العلماءَ ، وحرصوا على جمع الكتب ، وأنفقوا بسخاء على نقلها إلى اللاتينية . وكان من أهم المواطن التي نشطت فيها هذه الحركة مدينة طليطلة في اسبانيا ، ومدينة بالرمو في صقلية . وكان اشهرَ رعاة العلم في الاولى الاسقف ريموندو (١١٥١) ، وفي الثانية فردريك الثاني (١٢٥٠) ، واشتهر منهم في صقلية ، قبل فردريك الثاني ، روجر الاول (١١٠١) ، وفي اسبانيا ، بعد ريموندو ، الفونسو الحكيم (١٢٨٤) ملك قشتالة . ولم يقف نشاط هؤلاء الاعلام عند جمع الكتب ، وتنظيم حركة الترجمة ، بل عمدوا إلى تنشيط حركة التأليف في المواضيع العلمية على اختلافها ، ويسروا للمؤلفين الاصولَ العربية ، والترجمات العربية للاصول اليونانية ، فضلاً عن الشروح والتعليقات ، مستعينين في ذلك كله بعلماء اليهود ، واعلام « المستعربين » .

رواد العلوم العربية : وكانت طليطلة قاعدةً طبيعية لهذه الحركة ، لاتصال الفكر الاوروبي فيها بالفكر العربي ، لا سيما بعد ان جعلها ألفونسو الحكيم قاعدةً لحكمه. وكذلك

كانت صقلية ، لا سيما في عهد فردريك الثاني، إذ كانت من أهم المواطن التي التقى فيها الغرب بالشرق وجهاً لوجه . لذلك غدت طليطلة وصقلية قبلةَ انظار روّاد العلم في العالم اللاتيني ، وامتدّ التماس العلم نحو الديار الشرقية . نذكر من هؤلاء الرواد قسطنطين الافريقي (١٠٨٧) . وهو من أول الذين عملوا على نشر العلوم العربية في الغرب ، وكان من السابقين إلى تنظيم حركة الترجمة . وقد اشتغل بترجمة آثار العرب إلى اللاتينية نحواً من ثلاثين سنة ، وكان لترجماته تأثيرٌ عظيم في التقدم العلمي في مدينة ساليرنو ، لا سيما في علم الطب ، ومن اشهر ما نقل في الطب كتاب « الملكي » لعلي بن العباس . وكان من أكبر هؤلاء الرواد نشاطاً جيرارد الكريموني (١١٨٧) ، فقد قصد إلى طليطلة ، وافتتح اعماله فيها بنقل الترجمة العربية لكتاب « المجسطي » إلى اللاتينية . وفي طليطلة تعرف إلى كثير من مؤلفات العرب العلمية ، وانقطع زمناً طويلاً إلى نقلها ، حتى بلغ ما نقله نحواً من سبعين كتاباً ، بينها رسائل للكندي والفارابي في الفلسفة ، و « قانون » ابن سينا في الطب . وجاء الشرق من ايطاليا ، اسطفان الملقب بالانطاكي ، ينشد المؤلفات الطبية . وكان من جملة ما نقل منها كتاب « الحاوي » للرازي . واشترك هرمان الدلماسي ، وروبرت الانكليزي ، في نقل عدد من الكتب

العربية اشهرها القرآن الكريم ، وكتاب « الجبر والمقابلة » للخوارزمي ، ورسائل أخرى في الفلك والرياضيات .

الرحلة في طلب المؤلفات العربية : وقد قصد إلى الشرق رواد العلم ، حتى من الجزر البريطانية . واشهر هؤلاء ادلارد الباثي ، وميخائيل سكوت . رحل الاول إلى اسبانيا ، وتوقف في جنوبي ايطاليا ، ثم توجه إلى الديار الشامية ، ونقل الكثير من الكتب في الرياضيات والفلك ، بينها جملة من مؤلفات المجريطي . وكان له ، بفضل أسفاره البعيدة ، وترجماته الكثيرة ، تأثير كبير في تعريف العالم اللاتيني بالفكر العربي . وتوجه الثاني من اسكتلندا إلى اسبانيا ، وفي طليطلة تعلم العربية ، وعمل بمساعدة بعض المواطنين على ترجمة كتب في الفلك ، منها كتاب « الهيئة » للبطروجي . ثم قصد إلى صقلية ،واستأنف فيها نشاطه العلمي . وهكذا كان العلماء قديماً ، يتوجهون إلى الشرق للاستزادة من العلوم ، كما نقصد نحن اليوم إلى الغرب ، للتوسع والتخصص .

أما في الفلسفة ، فقد كان اعتماد الفكر اللاتيني أولاً على مؤلفات ابن سينا ، وابن رشد ، وشروحهما ، وكانت شهرة ابن سينا عندهم أسبق ، إذ عرفوه على يد الاسقف ريموندو ومدرسته في القرن الثاني عشر . ثم طغت عليها

شهرة ابن رشد في القرن الثالث عشر ، بواسطة ترجمات ميخائيل سكوت .

٣ — الفكر العربي والنهضة اللاتينية

هذا الفكر العربي ، الذي نضج في الفلسفة وسائر العلوم ، أخذ يتسرب إلى قلب العالم اللاتيني ، عن طريق صقلية واسبانيا . وكان هذا التسرب — على ما مر معنا — نتيجةً للجهود التي بذلها رعاة الفكر ، ورواد العلم ، بالاشتراك مع المترجمين المحترفين . ولم يقف هذا الفكر ، في تسربه وانتشاره ، عند الحواجز الطبيعية الجبارة ، بل تجاوز جبال الالب إلى قلب أوروبا ، واخترق سلسلة البرينيه إلى صميم فرنسا ، وعبر خليج المانش إلى جزر بريطانيا . ولم تلبث الترجمات اللاتينية ،للمؤلفات والشروح العربية ، ان انتشرت في مكتبات الجامعات ، وخزائن دور العلم ، فغدت أمهات المدن في أوروبا المسيحية ، نظير اكسفورد وباريس وتولوز ومرسيليا ومونبيلييه وكولون ، من مراكز العلم المشهورة .

النص والتأويل : ولقد سبق لنا القول ان بوادرَ الوعي الفكري كانت قد بدت في أوروبا اللاتينية في القرن العاشر ، وان هذا الوعي أدى إلى انقسام بين احبار الكنيسة في تفسيرِ بعض النصوص المقدسة ، وان هذا الانقسام كان من قِبل ما وقع في الاسلام بين المعتزلة وأهل السنة، فكان الاخوة الفرنسيسكان من أنصار تأويل النص المقدس بما يتفق مع الحقائق العلمية والادلة العقلية ، وكان الاخوة الدومينيكان من مؤيدي الايمان بالنص كما ورد حرفياً . ثم تدرج الفكر اللاتيني إلى مثل ما آل اليه الفكر الاسلامي فحاول كل فريق تدعيم وجهة نظره ، بما تيسر له من البينات ، والادلة العقلية والنقلية .

وكان من الطبيعي — والحالة هذه — ان يُقْبِلَ أنصار التفكير الحر ، على مؤلفات الفلاسفة العرب ، وشروحهم للفلسفة اليونانية ، يعالجونها بالترجمة ، ويعتمدونها في بناء آرائهم ، وتنسيق براهينهم ؛ وان يتهافت أنصار الايمان المحافظ على مؤلفات المتكلمين المسلمين ، ويعملوا على نقلها ، ويستعينوا بها في تأييد آرائهم ، وتدعيم أدلتهم وبيناتهم . وإذا بمؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد تنتشر في أوساط الاولين ، ومؤلفات الاشعري

والغزالي وسواهما من المتكلمين ، تعمّ في أوساط الآخرين ، وإذ بكلٍ من الفريقين يستعين ، في فهم المذاهب اليونانية ، بشروح ابن سينا وابن رشد .

أنصار النص وأنصار التأويل : ولما كان الاخوة الفرنسيسكان هم البادئين في تخريج العقائد تخريجاً فلسفياً ، شأن المعتزلة في الاسلام ، آنس الاخوة الدومينيكان ، في أول الامر ، ضعفاً في نظام دفاعهم تجاهَ خصومهم ، كما شعر المحافظون في الاسلام — سابقاً — تجاهَ شيوخ المعتزلة . وظلوا كذلك حتى ظهر فيهم البر الكبير (١٢٨٠) ، والتحق برهبنتهم توما الاكويني (١٢٧٤) .

نشأ توما الاكويني نشأة علمانية ، وتخرج في جامعة نابولي ، ثم تحول إلى الرهبنة الدومينيكانية ، كما فارق الاشعري شيوخَ المعتزلة ، وانحاز إلى أهل السنّة . وأخذ القديس توما — من بعد — في انشاء نظام لاهوتي يمثل وجهة نظر المحافظين ويدافع عنها ، كما فعل الاشعري والغزالي قبله في الاسلام . وإذا بعلماء المسيحية فريقان متنافسان ، يقود فريقَ الاحرار اسكندر الهالي (١٢٤٥)، ويتزعم فئة المحافظين القديس توما الاكويني . وكان لهذا النزاع الحادّ مراكز عديدة : ففي فرنسا كانت جامعة

باريس مركزاً للحركة الفلسفية ، وكلية السوربون مركزاً للحركة المحافظة ، وفي ايطاليا كانت جامعة نابولي نصيرة الفلسفة ، والكرسي البابوي عماد التعليم الديني ، وفي انكلترة ناصر الفلسفة أساتذة جامعة اكسفورد ، وأيد التعليم الديني أساقفة كانتربري . وكان الاحرار وأنصارهم يعتمدون العقل ، ويستخدمون البرهان ، كما كان شأن فلاسفة الاسلام ، وكان المحافظون يعتمدون النص ، والدليل النقلي ، ويستعينون على خصومهم بالحروم ، كما كان الاشاعرة في الاسلام يتشبثون بالنص ويكتفون بالسمع ، ويرمون خصومهم بالتبديع آناً ، وبالتكفير آناً آخر . حتى لكأن ذلك كله مراحل لازمة في تطور التفكير الانساني .

تشابه مسائل الخلاف : أما القضايا التي شعب الخلاف فيها ، فلم تكن بعيدة الشبه ، عن تلك التي اثارت النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في الاسلام . فقد كان من جملتها : خلق العالم ، وناموس السببية ، وخلود النفس ، وكفاءة العقل ، والاراده الالهية ، والعلم الالهي ، وفكرة وحدة العقول . ولما كانت الوجهة التي اتخذها فلاسفة اللاتين ، هي التي اتخذها فلاسفة الاسلام ، وتلك التي اعتمدها لاهوتيو اللاتين هي التي اعتمدها متكلمو الاسلام، فقد كان من الطبيعي — وقد نقلت المؤلفات العربية ،

فضلاً عن الاصول اليونانية ، إلى اللاتينية — ان يعتمد منها كل فريق ما يلائم وجهة نظره ، وان يكون الاشتغال بها والاعتماد عليها عظيماً ، لا سيما مؤلفات الاشعري والغزالي ، من جهة ، ومؤلفات ابن سينا وابن رشد ، من جهة ثانية .

على ان ابن سينا وابن رشد كانا يتمتعان ، كشارحين لفلسفة ارسطو ، بمكانة متقاربة عند الفريقين . فكان ، انصار الكنيسة الذين كفروا ابن رشد ، وزجروا الجمهور عن قراءة كتبه ، يجلونه كشارح للفلسفة اليونانية . وبقي ابن رشد يتمتع بهذه الشهرة ، وبقيت شروحه هي المعتمدة في درس الفلسفة اليونانية ، حتى مطلع القرن الخامس عشر . وفي هذه الاثناء كانت الروح العلمانية تتوثق في ايطاليا ، مما جعل الكثيرين من اعلام الفكر ، يؤثرون شرح اسكندر الافروديسي على شرح ابن رشد . وفي أواسط هذا القرن احتل العثمانيون مدينة القسطنطينية ، ففر منها علماء اليونان إلى ايطاليا ، وتولوا هم تدريس الفلسفة اليونانية بالاستناد إلى الاصول . فأخذ العالم اللاتيني ، من ثم ، يستغني تباعاً عن الشروح العربية .

اثر العلوم العربية : كذلك كان لعلوم العرب وفنونهم تأثير في ثقافة اللاتين وحضارتهم . فقد عملوا على نقل الكثير من آثار العرب العلمية ، وقلدوا الكثير من فنونهم وصناعاتهم . كان معتمدهم في علم الفلك على ما تُرجم من مؤلفات المجريطي والبتّاني والزرقالي ، وعلى ما نُقل من زيوجهم وتقاويمهم . وكان رجوعهم في الرياضيات إلى الخوارزمي ، وجابر بن افلح ، وكان مرجعهم في الطب والكيمياء والعقاقير « قانون » ابن سينا ، و « كليات » ابن رشد ، و « حاوي » الرازي ، و « جامع » ابن البيطار، ورسائل جابر بن حيان . وفي الطبيعيات ، كان اعتمادهم على ابن الهيثم ، وابي الفتح الخازني . ونجد في الفلسفة الاجتماعية ، اثراً من ابن خلدون ، في ما أورده مكيافللي، عن تأثير العوامل الطبيعية في نشأة العمران ، وفي ما ذكره مونتسكيو عن أسباب نشأة العمران ، ودواعي انحلاله ، كما نجد في الفلسفة الروحية اثراً من ابن عربي ، وابن سبعين ، لا سيما في لاهوت القديس اوغسطينوس .

اثر الفنون العربية : وكان للفنون العربية أيضاً ، أثرٌ ما في نهضة اللاتين . ففي الموسيقى نقلوا إلى اللاتينية الكثير من الكتب التي وضعها العرب ، أشهرها كتاب للفارابي ،

أحله في تاريخ الموسيقى محلاً مشرّفاً . وفي الأدب ، نجد من ازجال الاندلس وموشحاتها ، أثراً في الشعر البروفنسالي. ونجد لقصة ابن طفيل ، ظلاً في حكاية ربنصن كروزو، ومن كليلة ودمنة ، أثراً في أقاصيص لافونتين ، وفي الكوميدية الالهية ، لوناً من حديث المعراج ورسالة الغفران . غير ما كان للعمارة العربية ، وفن الزخرفة والتزويق ، والحفر والتصبيغ ، من آثار بارزة في الصناعات اللاتينية. ولئن عز الدليل ، في بعض المواطن ، على ان اعلام النهضة اللاتينية قد أخذوا عن العرب ، ففضل العرب في السبق ، إلى الكثير من تلك المستنبطات والكشوف ، لا يمارى فيه ولا يردّ . يشهد على ذلك ، الكثير مما تسرب إلى لغاتهم ، من التعابير العلمية والمصطلحات الصناعية وأسماء الادوات والسلع العربية ، وما نحتوه من اعلام الاماكن والافلاك والرجال ، وما اقتبسوه من مظاهر العمران الشرقي الخالص .

* * *

جملة القول

حمل العرب مشعلَ الفكر الانساني ستةَ قرون ، كانت أوروبا في غضونها غارقةً في ظلمة الجهل . بدأوا في ان أحيوا الفكرَ اليوناني ، ثم عالجوه بالشرح والتعليق . حتى إذا نضجوا أخذوا في التأليف والوضع ، مستأنفين السير بالعلوم من حيث أوصلها اليونان ، إلى حيث تيسر لهم ان أوصلوها . واشتغلوا بمواضيع جديدة ، اختبروا حقائقَها ، ووضعوا أصولها ، واستنبطوا لها القواعد ، واستخرجوا منها النواميس ، وهيأوا لها المصطلحات والتعابير. ثم أتاحوا هذا التراثَ الفكري ، لشعب فتيّ كان يهم بالنهوض ، هو الشعب اللاتيني .

على ان عواملَ عديدة جعلت الفكر اللاتيني يتخذ ، في اطراد نموه ، وجهةً جديدة ، منها رجوع التفكير الفلسفي إلى الاصول اليونانية ، بعد أن أخذ علماء اليونان أنفسهم يدرّسون الفلسفة اليونانية ، ومنها تحول اتجاه النهضة في ايطاليا نحو الفنون ، وفي سائر اوروبا إلى العلوم الاختبارية ، ومنها تحول أسلوب الاختبار العلمي في الطبيعيات ، عن النهج القياسي ، إلى مبدأ التحليل

والتركيب لكل مادة على حدة ، ومنها أخيراً — وليس آخراً — اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح حول افريقيا إلى بلدان الشرق ، وانحلال الصلة بين أوروبا وحضارة المتوسط . فكان بذلك افول العصر الوسيط ، وبزوغ العصر الحديث .

مراجع للمطالعة

فرح انطون — ابن رشد وفلسفته

فيليب حتي — تاريخ العرب

الفصل السادس والاربعون — العلاقات الثقافية

الفصل الثامن والاربعون — الحركة الفكرية والفنية

عمر فروخ — عبقرية العرب في العلم والفلسفة

قدري طوقان — العلوم عند العرب

مآثر العرب في العلوم

عباس محمود العقاد — اثر العرب في الحضارة الاوروبية

آنخل بالنثيا — تاريخ الفكر الاندلسي

الفصل الأول : مقدمة تاريخية

الفرد غلوم — تراث الاسلام

كمال اليازجي وانطون كرم — اعلام الفلسفة العربية

الباب الثالث — الفصل الخامس : الفكر العربي في الغرب اللاتيني

مصادر الكتاب

أهم المصادر القديمة

المؤلف		الكتاب	مكان النشر	السنة
ابن خلدون	:	مقدمة ابن خلدون	بيروت	١٩٠٠
ابن رشد	:	تهافت التهافت	بيروت	١٩٣٠
		فصل المقال—منهاج الادلة	القاهرة	
ابن سينا	:	كتاب السياسة	القاهرة	
		كتاب النجاة	القاهرة	١٩٣٨
ابن صاعد	:	طبقات الامم	القاهرة	
ابن طفيل	:	قصة حي بن يقظان	دمشق	١٩٣٥
ابو العلاء	:	رسالة الغفران	القاهرة	١٩٢٥
اخوان الصفا	:	رسائل اخوان الصفا	القاهرة	١٩٢٨
افلاطون	:	جمهورية افلاطون	القاهرة	١٩٢٩
الشهرستاني	:	الملل والنحل	القاهرة	١٢٦١ هـ

الغزالي : ايها الولد القاهرة ١٩٣٦
تهافت الفلاسفة القاهرة ١٩٤٧
المنقذ من الضلال دمشق ١٩٣٤
الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة القاهرة ١٩٠٦
الجمع بين رأيي الحكيمين القاهرة ١٩٠٧
مبادئ الفلسفة القديمة القاهرة ١٩١٠
احصاء العلوم القاهرة ١٩٣١
القرآن الكريم
القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٢٦ هـ
الكندي : رسائل الكندي الفلسفية القاهرة ١٩٥٠
مسكويه . : تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق القاهرة
يحيى بن عدي : تهذيب الاخلاق القدس ١٩٣٠

بعض المراجع الحديثة

أحمد أمين : فجر الاسلام القاهرة ١٩٢٨
ضحى الاسلام القاهرة ١٩٣٣–١٩٣٦
ظهر الاسلام القاهرة ١٩٤٥–١٩٥٣
قصة الفلسفة اليونانية – القاهرة ١٩٣٥
أحمد شلبي . تاريخ التربية الاسلامية بيروت ١٩٥٤

أحمد فريد الرفاعي : الغزالي القاهرة ١٩٣٦
اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي القاهرة ١٩٢٨
امين خير الله : الطب العربي والعلوم المتصلة به بيروت ١٩٤٦
البخاري : التعرف إلى مذهب أهل التصوف القاهرة ١٩٣٣
جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي (٣) القاهرة ١٩٢٢
تاريخ العرب قبل الاسلام القاهرة ١٩٢٢
جميل صليبا : ابن سينا دمشق ١٩٣٧
دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام القاهرة ١٩٣٨
سامي حداد : مآثر العرب في العلوم الطبية بيروت ١٩٣٦
طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية القاهرة ١٩٢٥
عبدالرحمن بدوي : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
القاهرة ١٩٤٠
عبدالهادي ابوريده : الكندي وفلسفته القاهرة ١٩٥٠
عمر فروخ : التصوف في الاسلام بيروت ١٩٤٧
غلوم : تراث الاسلام مصر ١٩٣٦
فرح انطون : ابن رشد وفلسفته القاهرة
فيليب حتي : تاريخ العرب بيروت ١٩٥٠
قدري طوقان : العلوم عند العرب القاهرة ١٩٥٦
كمال اليازجي وانطون كرم : اعلام الفلسفة العربية بيروت ١٩٦٤
محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام القاهرة ١٩٢٧
محمد يوسف موسى : فلسفة الاخلاق في الاسلام القاهرة ١٩٤٥
محمود غرابة : الاشعري القاهرة ١٩٥٣

مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية القاهرة ١٩٤٤

مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية القاهرة ١٩٤٨

منصور جرداق : مآثر العرب في الرياضيات والفلك بيروت ١٩٣٦

نيكلسون : في التصوف الاسلامي القاهرة ١٩٤٧

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٣٦

تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط القاهرة ١٩٤٦

من المراجع الاجنبية

Arberry - Sufism London, 1950

Carra de vaux - Les Penseurs de l'Islam, Paris, 1921/28

Dampier - A History of Science, Cambridge, 1931

Faris - The Arab Heritage, Princeton, 1926

Haskins - Studies in the History of Science, Cambridge, 1924

O'Leary - Arabic Thought and its Place in History, London, 1939

- How Greek Science passed to the Arabs, London, 1948

Sarton - Introduction to the History Science, II, Baltimore, 1927

Sedgwick - A Short History of Scienee New York, 1929

Totah - The Contribution of the Arabs to Education, New York, 1926

Landau - The Arab Heritage of Western Civilization, New York, 1962

فهرس المواضيع

الفصل الاول

افول الجاهلية وبزوغ الاسلام

الفصل الثاني

النشاط العلمي الديني

الفصل الثالث

النهضة العلمية في اوجها

الفصل الرابع

المنحى الفكري في الادب

الفصل الخامس

علم الكلام ومسائل المتكلمين

الفصل السادس

التراث الاغريقي في الفكر العربي

الفصل السابع
فلسفة العرب الكونية

الفصل الثامن
الفلسفة في الغرب الاسلامي

الفصل التاسع
المشادة بين المتكلمين والفلاسفة

الفصل العاشر
طريق التصوف وفلسفته

الفصل الحادي عشر

التربية وفلسفة الاخلاق

الفصل الثاني عشر

فلسفة العرب الاجتماعية

الفصل الثالث عشر

الفكر العربي في الغرب اللاتيني

الفهرس الابجدي

[ق = قبيلة ؛ ك = كتاب ؛ م = مكان]

خ

د

ذ

ر

ز

س

ش

ق

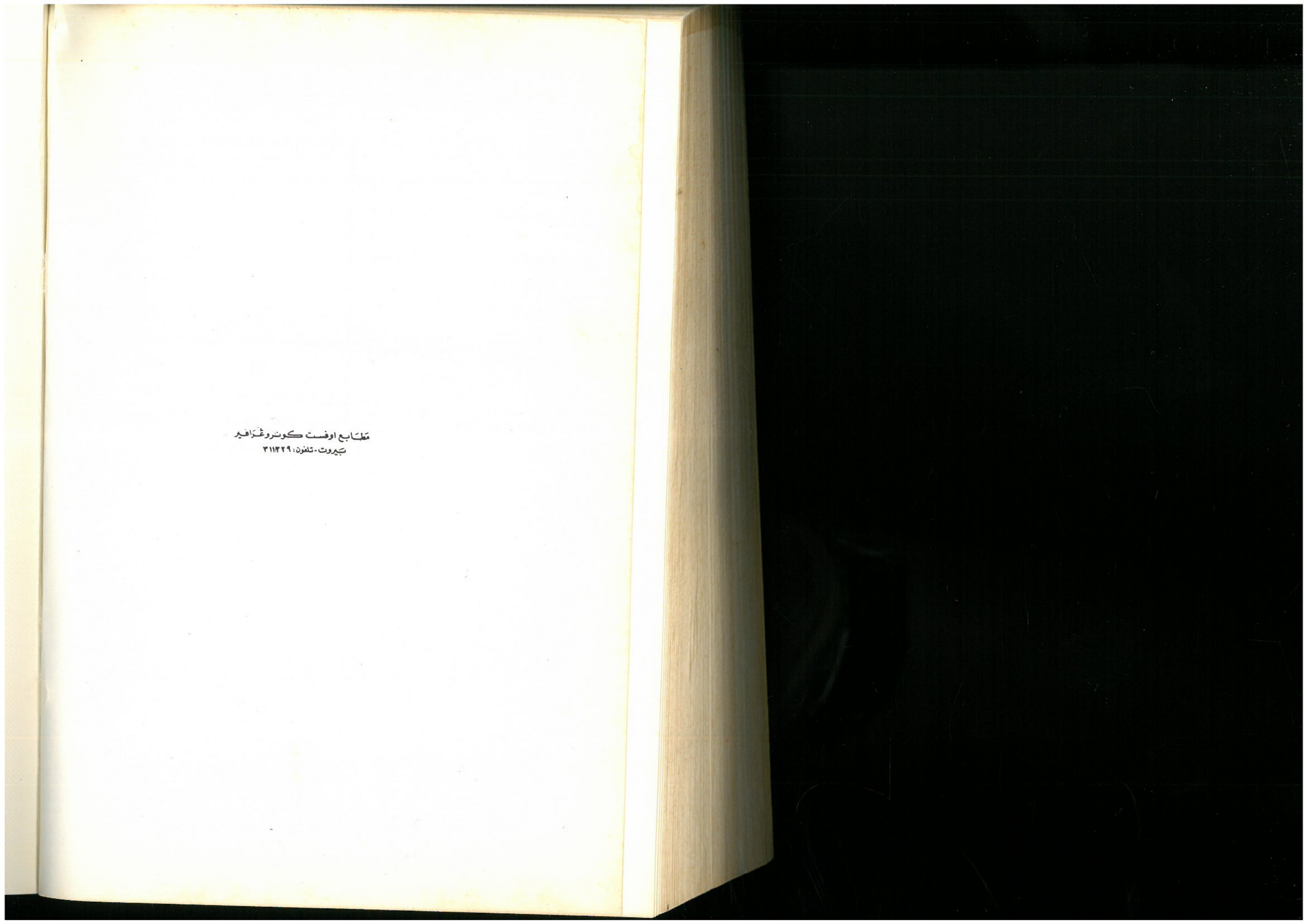
ك

ل

م

و

ي



مطابع اوفست كونروغرافير
بيروت - تلفون: ٣١١٣٢٩